ISSN 0034-4486

Imprimé à
Taxe réduite
Taxe perçue
Tassa riscossa
Genova - Italie

Renovatio

gennaio-marzo 1991 — anno XXVI — numero 1

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV/70*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

XCVIII FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati

I manoscritti
non pubblicati
non si restituiscono

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 586.437

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa
Periodica Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

gennaio-marzo 1991 — anno XXVI — numero 1

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* ORDINE SOPRANNATURALE

SAGGI:

11 **Francesco Trisoglio** - Il Pastore d'anime in San Gregorio di Nazianzo (parte seconda)

ARTICOLI:

37 **Aldo Ceresa-Gastaldo** - Maria di Nazaret nella Bibbia

47 **Annalisa Rodomonti** - Il *Discorso* 105 di S. Agostino e il mito di Roma eterna (parte seconda)

79 **Michael W. Homer** - Gli italiani e i Mormoni

COMUNICAZIONI E RICERCHE:

107 **Dr. med. Ermanno Pavesi** - *Psichiatria e religione* - Alcune considerazioni critiche sull'utilizzo della psichiatria nel campo dei (nuovi) movimenti religiosi

LIBRI - Rassegne:

123 Eugenio Corti: « Il cavallo rosso » *(Cornelio Fabro)* - Massimo Introvigne: « Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo » *(Don Piero Cantoni)* - Antonio Piolanti: « I Sacramenti » *(Dominique Vibrac)* - Paolino di Nola: « Epistole ad Agostino », testo latino con introduzione, traduzione italiana, commento e indici a cura di Teresa Piscitelli Carpino *(Nicoletta Pavia)* - Roberto Radice: « Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria », Introduzione di Giovanni Reale *(Aldo Ceresa-Gastaldo)*

PORTUS MUSARUM:

143 **Alberto Boldorini** - Il più antico santorale silografico datato (1414)

POSTILLE:

175 Gli « strani concetti » e le « nove chimere » d'un moderno « omo senza lettere » *(Alberto Boldorini)*

ABBONAMENTO 1991

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1991 sono così stabilite:*

Italia	lire 25.000
Estero	lire 35.000
Sostenitore	lire 50.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

ORDINE SOPRANNATURALE (*)

Grazia è ciò che è gratuitamente dato. Gratuito è ciò rispetto al quale non si può accampare alcun diritto. Per questo la grazia è sempre dovuta alla munificenza del donatore.

Qui si tratta di grazia divina. È già molto sapere che s'entra in un campo in cui si ha da esercitare soprattutto la riconoscenza.

La nozione data fin qui è troppo generica: si tratta di sapere « che cosa sia » e « quanto sia » questo dono o questi doni dei quali diciamo: « son grazie di Dio ».

Ora comprendiamo quel che vogliamo sapere.

Si dà il nome di grazia a favori che rendono meno difficoltosa e, forse, più comoda la nostra esistenza terrena. Sono spesso l'oggetto delle nostre insistenze, ma non sono qui l'oggetto del nostro studio.

Vi sono dei doni di Dio che cambiano il valore della nostra persona, delle nostre azioni, innalzando conseguentemente i nostri ideali e le nostre mete, non solo per il tempo, ma ancora per l'eternità. Vi sono dunque doni siffatti? Sì, il Vangelo ce lo garantisce. Ecco la Grazia di cui si parla.

Supponiamo di non saperne ancor nulla. Questo però lo intuiamo: che la grazia sposta e innalza il valore, l'ordine, l'ambito della nostra vita.

È dunque un problema, che, se è reale, è vitale.

Allora guardiamo prima alla vita e al suo « ordine ». È in fin dei conti questo il sustrato dei doni di Dio. Sarà difficile capir quelli, senza capir questa.

(*) *Perché e come.*

Colligo fragmenta, ne pereant! Ecco il *perché* dell'edizione di certi scritti del trentenne don Giuseppe Siri, poi cardinale arcivescovo e teologo. Si tratta delle lezioni da lui tenute nelle « Settimane di Camaldoli », insieme col padre Cordovani, l'abate Ricciotti, mons. G. B. Montini, padre Boyer, don Guano, don Carlo Colombo, ...

E lo faccio, — *adimplendo ea quae desunt* dell'« Opera omnia » —, per elementare esigenza scientifica, nel doveroso rispetto del testo: di certi interventi sui suoi testi si rammaricava l'indimenticabile cardinale ancora alla vigilia della sua morte. Ecco il *come*.

La vita! Si nasce, si muore: c'è dunque un moto. L'anima sa di essere immortale e di cercare un fine in cui si trova perfetta. Essa ha sete di perfezione e di fine: non trova né l'una né l'altro quaggiù. In questo moto tra i due « grandi estremi » (nascita e morte) verso l'al di là, ha i suoi mezzi.

Sa anche che il suo fine e i suoi mezzi sono proporzionati alla sua struttura, cioè alla sua natura.

Se pensiamo bene, tutte le esperienze umane, o come affermazione o negazione, si trovano iscritte e classificate in questo ristretto cerchio di nozioni: natura, fine, mezzi.

Questi estremi costituiscono un « ordine ». La vita ha una struttura e un senso per questo « ordine ». La grazia lo innalza.

Ecco come. Poiché tutto si misura dal fine, supponiamo che la finalità naturale dell'uomo venga innalzata e definita così: non perfezione e felicità naturale, ma perfezione e felicità soprannaturale in Dio e nell'ordine divino. In tal caso la natura e i mezzi dovrebbero essere adeguatamente innalzati. Ad innalzare la natura, la persona, c'è la grazia abituale; ad estendere l'efficacia dei mezzi v'è quella attuale con quanto le si connette.

Dunque studiare grazia ed ordine soprannaturale è allargare l'ambiente della vita: anzi la stessa vita; è occuparsi della innalzata dignità dell'uomo, dei suoi atti, delle sue mete; è dare una realtà più profonda alle apparenze che circondano.

Precisiamo ulteriormente. Nello studio della grazia si ha la risposta alle questioni più generali e più gravi che l'indagine sintetica pone sulla nostra fede.

Noi possiamo domandare, ad esempio, se vi sia una legge di proporzione nella venuta di Cristo, tra Lui e noi. Non è possibile sfuggire alle esigenze imposte dalla sua divina dignità. Solo l'ordine della grazia può dare una risposta adeguata, ed indicare il punto di unificazione logica del più grande fatto della storia umana.

Si può ricercar la ragione della esistenza della Chiesa. Può esser una incognita l'elemento esterioristico e simbolico nella gerarchia e nel culto, quasi spostasse

ad un ordine materiale la vantata essenza spirituale. Quanta gente conosciamo che si è spesso e volentieri, filosofando, arenata dinnanzi ad interrogativi del genere perché non conosceva la grande realtà soprannaturale, resa nota e messa a contatto dell'involucro umano!

La superiorità della morale cristiana, l'intimità dei contatti con Dio nella ascetica, la concezione della carità ed il suo primato, sono altrettanti elementi, mirabili sì, ma anche inesplicabili, se si separano dal loro fondo logico, che sta nella grazia. Essa fa raggiungere l'essenza e nell'essenza l'unità. Essa sola, intellettualmente parlando, permette di vedere il vero volto di Cristo.

Un ordine è soprannaturale se il fine è soprannaturale. Questo ci è già noto, quanto ci è noto, che, in tal caso, la natura deve essere innalzata ed i mezzi ingranditi. È la grazia santificante che innalza e dignifica la natura, ponendola a livello del suo fine.

Ciò significa che la grazia santificante non può essere intesa senza discorrere prima del « soprannaturale », del fine cui Dio preziosamente chiama gli uomini, e senza parlare di una ragione intima, fondamentale, potente di tutta questa elevazione.

Sono i presupposti che ambientano. Vediamoli.

Che significa soprannaturale? È anzitutto quello che in realtà, valore, qualità supera od eccede la natura. Però fin qui l'idea è assolutamente incompleta. Tale eccedenza o superiorità non è solo rispetto ad una determinata natura (p.e. quella umana), bensì rispetto a qualsivoglia natura creata. Quello che supera solamente qualche natura od una natura è semplicemente « preternaturale ». Il significato di soprannaturale diviene grandioso proprio quando si riflette che indica qualcosa di pertinente all'ordine, non all'ordine creato, però lasciando la piena distinzione tra Creatore e creatura. Questo basta per capire che il soprannaturale c'è nell'uomo, lo sopravanza.

Non è ancora tutto. È importante determinare il « modo » con cui il soprannaturale ecceda ogni natura creata, sopravvenga ogni intrinseca costituzione di natura; sopravanza ogni effetto o conseguenza possibile della medesima, la stessa sua esigenza o capacità di

desiderio. Così la demarcazione tra un elemento naturale ed uno soprannaturale è nettissima: non esiste un punto solo in cui la zona sia comune a due ordini tanto diversi.

È fondamentale ritener bene tutto questo: solo così si intende come qualsiasi realtà « soprannaturale » (grazie od altro) sia tanto grande da non poterla noi esaurire colla nostra intelligenza; come qualunque valore soprannaturale conferisca all'uomo una dignità ineffabile e trascendente ogni paragone umano.

*Si è spiegato un termine. Ora occorre vedere perché esso colla sua imponenza vada attribuito all'*ordine *di cui in genere si discorre e in specie alla grazia di cui si parlerà.*

Determiniamo il fine soprannaturale, quello che esige la elevazione della natura mediante la grazia. Presentarlo e vedere come sia realmente soprannaturale è tutt'uno.

Il fine è la vita eterna. Certo l'immortalità ci sarebbe anche senza elevazione, ma sarebbe di ben altro genere e verrebbe inquadrata in ben altro piano.

Che è dunque questa vita eterna?

È la perfezione e la felicità direttamente attinta dalla perfezione e felicità divina. Osserviamo.

La perfezione si svolge secondo la gerarchia che è nell'uomo. Dunque: anzitutto, l'intelletto. Questo ha, allora, la visione diretta di Dio e, nell'Intelletto Divino, la visione di tutte le cose. Si tratta di una visione diretta che s'attua senza alcun elemento medio creato, riducente, deformante, rifrangente, sì da dare l'immediato congiungimento dell'intelletto umano all'intelletto Divino. Tanto l'Oggetto (l'Essere Supremo in se stesso), che il modo assolutamente superiore ad ogni paragone del nostro ambiente, staccano immensamente questa intuizione dell'Ultima Verità da ogni altro fatto conoscitivo di ogni esperienza creata. San Paolo fa notare chiaramente che conosceremo allora Dio non secondo il modo nostro, ma secondo il modo col quale Lui conosce noi. Cioè: si trascende!

C'è la volontà e per la volontà la perfezione dell'Amore verso il Sommo Bene. La volontà segue l'intel-

letto e, quando è priva di difetti, vi si adegua. L'amore di Dio e per tutto ciò che è buono in Dio, nella eterna vita ha la stessa perfezione, imponenza, nobiltà della visione eterna.

L'amore è tendenza e movimento. Se non raggiunge il suo oggetto e non vi si appaga è, sì, meraviglioso, ma lima e può uccidere. Ecco dunque un terzo atto che, nella realtà beatifica, completa i primi due di intelletto e di amore: è il gaudio, cioè la perfetta quiete, l'armonioso dolcissimo equilibrio nel Bene Sommo, raggiunto senza fine e senza fine posseduto. Esclusa ogni dissonanza, anche il gaudio ha la perfezione della visione e dell'amore. Si disegna così la felicità, attinta in Dio stesso. La perfezione della scienza, la perfezione e la gloria del corpo dopo la risurrezione finale, la rimanenza di quanto fu buono nella vita eterna elevato però al tono della Luce Eterna, la comunione ottenuta per ben altre doti ed altri mezzi con altre felicità immense, l'intrecciarsi di quelle realtà perfette che noi vorremmo esprimere come note di una melodia, mirabile in numerosità, varietà, ricchezza e profondità pei secoli eterni, aiutano a completare nella nostra povertà di linguaggio il quadro della vita beata.

È per poterlo innalzare alla dignità di quel gran bene che Dio dà all'uomo la grazia santificante. Il lato più intimo di essa, come si vedrà a suo tempo, lo raggiungiamo indirettamente, solo pensando alla eterna vita, che ne è l'epilogo.

Ancora: la grazia è una dignità elevante. Ci chiediamo se vi è una ragione suprema di essa e dove sia. Ce la dà San Giovanni nel prologo del suo Vangelo. Egli, come Gesù, chiama «Vita» la Grazia. Là ce la mostra come il riflesso della eterna ed ineffabile comunicazione di vita nell'unica natura tra il Padre ed il suo Verbo. Ecco dunque l'ultima ragione della Grazia: è il viaggio della vita intima di Dio, riverberato sull'uomo. Con essa l'uomo riceve una analogia alla Trinità augusta. Così tutte le cose tornano all'altissimo e misterioso Principio, si misurano da quello.

È la Grazia nello splendore della Unità!

Don GIUSEPPE SIRI

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

C.c.p. 25662164

GENOVA

ANDREA DALLEDONNE, *Implicazioni del tomismo originario*; Genova 1981, pagg. 142, lire 4.000.

Riflessioni sul centesimo anniversario dell'Enciclica « Aeterni Patris » di Leone XIII ...;

Il pensiero di Blondel secondo una discutibile interpretazione ...;

La liberazione dell'uomo secondo un esponente del neomodernismo ...;

Il tomismo essenziale nell'esegesi « intensiva » di Cornelio Fabro ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

IL PASTORE D'ANIME IN SAN GREGORIO DI NAZIANZO

(parte seconda)

II. *Le doti richieste per il sacerdozio*

Solo in percentuale minoritaria Gregorio le indicò in maniera precettiva, individuandole quali risultato di una ricerca teorica; nella grande maggioranza dei casi le rilevò come caratteristiche di illustri figure ecclesiali o le precisò quali suoi comportamenti personali da lui esplicitamente confermati. Il naturale autobiografismo del Nazianzeno comporta quindi un trapasso insensibile dal paragrafo precedente a quello attuale.

Un'attenta spigolatura permette di raccogliere numerose tessere per la composizione di un ricco mosaico che egli non si curò mai di completare egli stesso. Molte proposte parrebbero ovvie; nulla di più banale di un elenco aretalogico del buon principe e del vescovo esemplare: però Gregorio non si muove nell'astrazione del trattatista, attinge invece dall'esperienza che gli forniva il suo lungo percorso in mezzo all'umanità di ogni giorno.

Inizio, logico nella concezione e cronologico nell'enunciato (43), è la necessità d'un'adeguata preparazione: Gregorio afferma, con una categoricità che è polemica nella sua intuitiva evidenza, che, chi intende correggere e guidare gli altri, deve, prima di tutto, purificarsi e poi purificare, istruirsi e poi istruire (44), diventare luce e poi illuminare, accostarsi a Dio e poi

(43) L'*Or.* II venne composta poco dopo la Pasqua del 362.

(44) Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LXII, 527: « Bisogna che il maestro sia prima maestro di se stesso. Come infatti il generale, se non è stato prima un eccellente soldato, non sarà mai un generale, così anche colui che istruisce ».

condurvi gli altri, santificarsi e santificare, condurre per mano e consigliare con intelligenza (*Or.* II, 71 p. 184, 5-13). A breve distanza torna a ribadire un'esigenza, che doveva vedere largamente disattesa nella pratica, secondo la quale è pericoloso, prima di avere acquisito un dominio pieno sulla materia che ci trascina in basso, di aver sufficientemente purificato il proprio pensiero (45) e di aver grandemente superato gli altri nella vicinanza con Dio assumersi la direzione delle anime o la mediazione tra Dio e gli uomini, in cui consiste il sacerdozio (II, 91 p. 208, 15-19). Tali qualità, del sacerdozio non costituiscono le fonti, che provengono da ben più alta quota, ne sono piuttosto le condizioni, che ne permettono la legittimità e la fruttuosità dell'esercizio (46). Anche in *Or.* XXXIX, 14 p. 180, 26-28, commentando il battesimo di Gesù, ne ricava un ammaestramento di purificazione che dice rivolto « anche a quelli che hanno molta fiducia nella loro giovinezza e pensano che ogni circostanza sia buona per mettersi ad insegnare o per rivestire la presidenza nella comunità». La purificazione, riscatto dalle carenze umane ed elevazione ad una tersa atmosfera dove vige un'essenzialità che garantisce dalle deviazioni, è centrale per Gregorio (47). Non implica né rinnegamento né misconoscimento della natura, ma l'intensificazione massima dei suoi valori. È il potenziamento dell'umanità mediante l'avvicinamento a Dio.

Quando afferma: « Nessuno è degno di colui che è vittima e pontefice del grande Dio, se non si è prima offerto egli stesso come sacrificio vivo e santo » (*Or.* II, 95 p. 212, 1-3), propugna un sacerdozio che, ad imitazione di quello di Cristo, sia offerta, innanzi tutto di sé (48); la purificazione rituale non appare con-

---

(45) In *Or.* XXXII, 12 p. 110, 13-15 Gregorio scrive: « Grande cosa parlare di Dio? Ma più grande ancora purificare se stesso dinanzi a Dio, poiché in un'anima subdola la sapienza non entra ».

(46) Sulla purezza necessaria per avvicinarsi a Dio nota il poliptoto di *Carm.* II, 1, 13, 120 col. 1237 che, significativamente, ritorna in II, 1, 34, 93-96 col. 1314 dove Gregorio promette: « Conserverò la lingua pura per i puri sacrifici, con i quali stabilisco un contatto tra il grande Signore ed i terrestri. Non invierò infatti una vittima vivificatrice al puro (Dio) con una lingua profana ed una mente macchiata »: cfr. i vv. 181-82.

(47) Già TEOFILO D'ANTIOCHIA, *Ad Autolicum* I, 2 aveva dichiarato: « Dio è scorto da coloro che lo possono vedere, quando hanno gli occhi dell'anima aperti... Tu hai gli occhi della tua anima ricoperti dallo strato dei tuoi peccati e delle tue azioni malvagie. L'uomo deve avere un'anima pura come uno specchio lucente. Quando la ruggine invade lo specchio, non è più possibile vedervi il volto dell'uomo; così anche quando il peccato invade l'uomo, in un tale stato egli non può più contemplare Dio ».

(48) Gregorio esorta: « In sacrificio si offra a Dio l'anima piuttosto che qualsiasi altra cosa » (*Carm.* I, 2, 30, 23 col. 910) e poi garantisce: « E' bello soltanto il sacrificio della mente » (*Carm.* II, 1, 83, 4 col. 1428).

cepibile se non fondata su quella personale. La funzione investe la persona; qui non c'è ombra di collusione con il donatismo; non si considera la validità dell'atto liturgico ma la logica interna della missione (49).

Sacrificio e purificazione confluiscono; nell'animale l'offerta consisteva nel dare la vita, che era il bene massimo e non migliorabile; nell'uomo invece nell'omaggio d'una vita che, nella sua indefinita perfettibilità, esercita il culto nell'accostamento dell'imitazione (50). La creatura non può rendere a Dio omaggio più perfetto che riconoscendolo supremo modello della propria affermazione personale. In *Or.* XVI, 2 col. 936 B 11-14 dichiara che per un vescovo «la prima sapienza è una vita lodevole, purificata per Dio o in atto di purificarsi; Dio, essendo purissimo e splendidissimo, esige da noi come unico sacrificio la purificazione (51). In fondo siamo ad un'angolatura particolare della dottrina basilare della divinizzazione: essa non consiste, com'è ovvio, in una trasmutazione della natura, ma nella sua salita somma verso Dio mediante l'adeguamento a lui: per la natura spirituale dell'anima siamo a sua immagine, per il depuramento dalle scorie morali e l'intensificazione delle virtù

---

(49) L'*Or.* II non è un *De sacerdotio* ma un *De sacerdotis virtutibus;* non considera l'efficacia dell'istituzione ma le condizioni del ministro; non gli adattamenti, ma le esigenze ideali. E' una teoria che si distanzia da astrazione; accanto alle esigenze della santità di Dio rivendica la coerenza razionale dell'uomo. Parallelamente non indaga i caratteri sacramentali dell'ordine. P. G. ALVES DE SOUSA, *El sacerdocio permanente en la « Oratio II, Apologética » de San Gregorio Nacianceno,* in Teología del Sacerdocio 6, Burgos 1974, pp. 25-41 sostenne che Gregorio asserì in pura linea teologica la definitività ed irrevocabilità del sacerdozio in chi ne aveva ricevuto l'ordinazione. Ma A. DE HALLEUX, *Grégoire de Nazianze témoin du « caractère sacerdotal »?,* in Mémorial J. Gribomont, Roma 1988, pp. 331-47, lo contraddisse dimostrando che nessuna delle formulazioni del Cappadoce regge una tale affermazione e concludendo che, per quanto in Gregorio non si possa trovare il minimo abbozzo di una tale teoria, « ciò non significa evidentemente che egli abbia, anche nel modo più tenue, contestato la natura permanente dell'ordine presbiterale ed episcopale » (p. 346).

(50) Ricorda *Carm.* I, 2, 8, 43 col. 652 ed. H.M. Werhahn p. 23: « C'è una sola nobiltà, l'imitazione di Dio ».

(51) L'assioma che per parlare puramente il sacro oratore debba avere pensieri puri è stato da Gregorio asserito, in *Carm.* II, 1, 34, 97-98 col. 1314, in una forma fortemente e felicemente immaginosa: « Un solo tubo non emetterà una corrente dolce ed amara; ad una veste di porpora è estraneo il fango ». Nell'*Historia monachorum,* probabilmente di Timoteo, arcidiacono di Alessandria, § 1 PL XXI col. 398 A si afferma: « Quanto più pura è la mente, tanto più numerosi sono i segreti che Dio le rivela e mostra ».

attuiamo, di libera scelta, questa somiglianza che abbiamo ricevuta prima che si accendesse in noi la consapevolezza: rispondiamo ad un dono, ci apriamo ad un destino che contiene un invito. Si realizza così una dinamica per cui tanto più ci innalziamo verso Dio quanto più Egli ce lo concede, ed Egli tanto più ce lo concede quanto più ci impegniamo ad innalzarci. « Non tutti possono accostarsi a Dio; è riservato soltanto a colui che è capace di accogliere la gloria di Dio » (*Or.* II, 92 p. 210, 9-10): requisito essenziale per l'ascensione verso Dio è l'accettazione della sua grazia illuminatrice (52). In questo volo l'essenza umana perdura immutata, sotto pena di perdere l'individualità personale, ma si rinvigorisce nel detergersi da ogni scoria inquinante: la grandezza dell'impresa pare evidente, ma evidente è solo nella sua considerazione esteriore, perché all'interno della sublimazione individuale prospera una missione che è almeno altrettanto eccellente e che è costituita dall'azione di intermediario tra Dio e gli altri uomini (*Or.* II 91 p. 208, 18-19). Con la sua purezza il vescovo si eleva ed eleva, si avvicina a Dio e vi avvicina i fedeli. È un'eccellenza sulla quale non può cestire l'orgoglio, in quanto sul merito finisce per prevalere la funzione.

Il compito diventa fortissimo richiamo e stimolo alla santità della vita: il presule non risponde solo di sé, ma di tutta la comunità: se indegno, si trasforma in fermento di rovina per tutti (53). Su questa linea Gregorio il Vecchio, « uomo pervaso dallo Spirito Santo, aveva una precisa nozione delle esigenze dello Spirito: perciò era convinto di non dovere alimentare nessun pensiero che fosse basso e meschino, di non dover scendere in gara con fazioni e preconcetti che facessero più conto del favore popolare che di Dio, ma di dover volgere lo sguardo soltanto al vantaggio delle Chiese ed alla salvezza comune » (*Or.* XVIII, 36 col. 1033 A 1-5).

In mezzo al molteplice errare degli uomini attirati dalle mete più diverse ed illusi dalle più speciose fate morgane, Gregorio traccia un cammino preciso, nel quale l'austerità è parallela alla garanzia. Parlando in assoluto, per qualsiasi anima che

---

(52) Cfr. IRENEO, *Adv. haereses* IV, 39, 4: « A coloro che ricercano la luce dell'incorruttibilità e corrono verso di essa, Dio dona con bontà questa luce che bramano; agli altri invece che la disprezzano e le voltano le spalle... ha preparato delle tenebre adatte a coloro che rifuggono dalla luce ».

(53) Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Quis dives salvetur* § 16, 2 GCS, Berlin 1970, pp. 169, 34-170, 1: « La grazia di Dio non penetra in un'anima impura ».

abbia una vita spirituale ed includendovi tanto più l'ecclesiastico, nell'*Or.* XXXII, 15 p. 116, 9-13, asserisce: « Bisogna che la luce (umana) stia in familiarità con la luce (divina), la quale tira sempre verso l'alto tramite il desiderio, che la mente purificata si accosti alla mente purissima, e che qualcosa appaia fin d'ora, altro poi in seguito, quale premio della virtù e dell'aspirazione che di quaggiù ci porta verso Dio o dell'assimilazione con lui » (54). Il rapporto tra le due luci trova nella sua stessa presentazione la dimostrazione: l'esigenza teologica sembra resa indiscutibile dalla coerenza della natura: s'impone intuitivamente da sé. La logica interna si fa di nuovo fulcro di una realtà nell'accostamento delle due menti pure; lo stile vi si risolve in argomentazione. Ma non è solo impegno di convincere, è anche il riflesso di come egli si convinse: il suo punto d'arrivo si fa punto di partenza per gli altri. La spinta di Dio verso l'alto è un'altra delle idee che hanno preso corpo in un linguaggio figurato di felice vigoria plastica. Il soprannaturale si veste di naturale senza affatto annacquarsi; l'astratto si fa attraente concretezza di vita. Emerge, in linee chiare ma anche sfumate di una ritrosa reticenza, la vocazione immessa nella costituzione dell'uomo ad elevarsi verso Dio: è una salita verso la pienezza dell'essere che si attua con la mobilitazione più perfetta possibile del proprio essere: luce, altezza, desiderio, purificazione, assimilazione a Dio; nella serie segnano un itinerario, individualmente dei valori. Sono aspetti nominati separatamente per necessità di evidenza analitica, ma fusi in una potente unità di vita. Gregorio non si pone dinanzi a quei concetti in un rapporto di possibilità e di convenienza, li immerge dentro di sé fino a farne il suo stesso respiro. L'altezza della sua personalità, il potente influsso tonico della sua proposta, il suo fascino di scrittore emanano unitariamente da questa eroica magnanimità: Gregorio avanza e realizza il canone più armonicamente compiuto di umanità; non esclude, supera; non sceglie, concentra; non ristagna, anela a salire.

Un'applicazione pratica Gregorio la riscontra in Basilio, il quale, anche prima di morire, si trasferì di quaggiù ed in tutto si riferiva allo Spirito; sebbene venerasse l'amicizia, la poneva ogni volta che bisognasse preporre Dio e dare la preferenza ai beni sperati su quelli che si dissolvono (*Or.* XLIII, 59 col. 573 B-4). Ere lo sforzo mentale di giustificare Basilio nell'affare di Sasima, superando il proprio tenace risentimento e-

(54) Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LXIII, 476: « Lo stare con Dio insieme a Cristo è superiore a qualsiasi regno ».

motivo: la direzione tracciata appare tanto più capace di reggere in quanto era quella che doveva tacitare il suo cruccio.

Questa soprannaturalità, necessaria per esercitare il ministero sacerdotale, si esplica nelle due aree fondamentali della purezza di cuore e della sapienza (55), la quale s'incentra nella conoscenza delle Scritture (56) per scoprirne i tesori nascosti ed essere in grado di spiegarli agli altri nei loro valori spirituali (57). Mentre Gregorio loda la sapienza che innalzò alla gloria gli oscuri e servì agli Apostoli per conquistare il mondo (*Or.* XVI, 2 col. 936 C 9-15), precisa che egli considera sapienza non la scioltezza della lingua unita ad un'anima instabile e rozza, ma l'atteggiamento di chi la virtù nomina poco ma pratica molto, conferendo credibilità alle parole con la vita (coll. 936 C 15 - 937 A 5) (58). Purezza di vita e di dottrina (59) furono i meriti che resero Basilio degno dell'elezione all'episcopato di Cesarea, in quanto gli fornivano i mezzi per far fronte

(55) Cfr. ORIGENE, *Hom. in Levit.* VI, 4 SC 286 p. 286, 52-53: « La verità è la suprema sapienza ».

(56) Cfr. ATANASIO, *De incarnatione Verbi* § 57, 1-2: « Per esaminare le Scritture e raggiungere la vera scienza ci vogliono una vita buona, un'anima pura e la virtù secondo Cristo, affinché la mente, percorrendole nel suo cammino, possa ottenere ed afferrare ciò che desidera... Senza un pensiero puro e l'imitazione della vita dei santi non si potrebbero acquisire le idee dei santi » e GREGORIO NISSENO, *Vita Mosis* II, 154: « La via che conduce alla conoscenza è la purezza ».

(57) *Or.* II, 96. Non si ha infatti a che fare con una conoscenza puramente astratta e concettuale, ma con una comprensione che si fa esperienza. Gregorio stabilisce un rapporto indiscutibile tra idea e prassi. Quando asserisce che il pastore d'anime deve conoscere la dolcezza del Signore, essere diventato tempio di Dio e viva dimora dello Spirito, distinguere le figure dalla verità passando dalla legge alla grazia (97); conoscere con l'azione e la contemplazione tutti gli attributi di Cristo, divini ed umani, entrare in comunione col Verbo (98); imparare la misteriosa sapienza di Dio, non essere più bambino nutrito di latte, venire arruolato per la battaglia di Cristo, portarne virilmente la croce ed esserne membro (99), fa chiaramente capire che pensa a concetti incarnati nei fatti. All'idea conferisce la massima pienezza, come alla persona la più seria dignità; probabilmente anche le angosce che provò per le sue lacerazioni emotive lo spinsero a rivendicare un'unitarietà nell'azione della persona che le sue diuturne meditazioni gli garantivano come suprema esigenza razionale.

(58) In *Or.* XVIII, 16 col. 1004 C 3 ricorda un vescovo « ammirevole e di angelici costumi ».

(59) In *Carm.* II, 1, 12, 751-57 col. 1221 assegna come compito preminente al vescovo di purificare le anime nella vita e nella dottrina, innalzandole con spinte divinizzatrici, e poi di essere tranquillo, di rassomigliare ad uno specchio che rifletta soltanto immaginazioni prive di macchie, e di offrire per i suoi figli pure oblazioni. In II, 1, 29, 5 col. 1289 afferma di aver ricevuto la missione di purificare i cattivi.

alle esigenze dei tempi ed alla loquacità sfrenata degli eretici (*Epist.* 41, 8). Atanasio, che aveva lo spirito degli Apostoli, fu successore di S. Marco nella sede alessandrina grazie alla sua pietà e identità di dottrina, i due fattori che garantiscono la autenticità della successione (*Or.* XXI, 8 p. 124, 3-9): fervore di fede vissuta e fedeltà alla tradizione risultano i contrassegni fondamentali del pastore d'anime. Sono due termini e potrebbero forse apparire come due entità, mentre si fondono, inevitabilmente, in unità: è la coerenza della persona che illumina il suo comportamento con le salde motivazioni della razionalità e che assicura la genuinità delle sue convinzioni rilevandone la forza direttiva delle azioni. L'oratore evoca una statura virile, forte nell'organicità della sua compattezza, e così offre la figura del capo.

Una sintesi perfetta di queste due esigenze si realizzò, appunto, in Atanasio, il quale era riccamente attrezzato nelle doti dell'ingegno come lo era splendidamente nella condotta morale, per cui fede della vita pratica la guida della speculazione intellettuale e della speculazione intellettuale il sigillo della vita pratica (*Or.* XXI, 6 p. 120, 9-12); così allevato e formato, tradusse in realtà il tipo che Dio destina a fare da capo al popolo ed a maneggiare il grande corpo di Cristo (7 p. 122, 1-5). Questa completezza armonica della persona, che assume tutte le doti in una compenetrazione che ignora le forzature, sarà l'ideale del pastore, ma per intanto ha già eseguito l'ideale dell'uomo. È una superiorità che tende naturalmente a farsi guida e sostegno. Delle mansioni essenziali del vescovo Gregorio proclama i presupposti umani: la vocazione divina chiede di innestarsi su di un'attitudine umana. La collaborazione tra pensiero ed azione, i due agenti della storia, è un canone basilare per il Nazianzeno: è teologia, ma è già psicologia: il Cappadoce è infatti l'assertore instancabile di tutti i valori in un organico incremento vicendevole (60). Parallela a questa conciliazione, in Atanasio troviamo anche quella tra vita eremitica e cenobitica (*Or.* XXI, 19 p. 148, 20-21), come tra vita attiva e contemplativa (61), dove la spiritualità monastica viene vista contribuire alla perfezione del sacerdozio (9-10).

---

(60) Anche per Basilio celebra l'eccellenza tanto della cultura quanto dell'integrità dei costumi: *Or.* XLIII, 13 col. 512 B 13-14.

(61) *Or.* XXI, 20 p. 150, 1-14. Di Basilio in *Or.* XLIII, 62 col. 577 B 10-13 dice che unì la vita del raccoglimento a quella dell'azione « affinché la vita contemplativa non fosse priva di comunicazioni, né quella attiva di contemplazione; come la terra ed il mare, esse dovevano scambiarsi a vicenda i propri beni peculiari, concorrendo all'unica gloria di Dio ».

La santità delle opere e quella delle idee (62), spesso asserite in maniera sintetica, vengono anche sovente affermate con specificazioni analitiche che si distendono in elenchi di singole virtù, le quali possono essere richieste in programmi assoluti (63) oppure riscontrate in Gregorio il Vecchio (*Or.* XVIII, 18-27), in Cipriano (64), in Atanasio (65) e soprattutto in quel Basilio

---

(62) E' un binomio saldamente ribadito nei Padri: cfr. BASILIO, *Epist.* 295 Courtonne III p. 170, 24-29: « L'impeccabilità del comportamento, in se stessa, se non è illuminata mediante la fede in Dio, non giova, e neppure idee ortodosse in fatto di fede, se sono prive di opere buone, potranno servirci da efficace presentazione al Signore. Bisogna che i due elementi si trovino insieme, affinché l'uomo di Dio sia ben equilibrato e la nostra vita non zoppichi in relazione a quello che manca »; CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catech.* IV, 2 PG XXXIII, 456 B 2-6: « E' caratteristico della religiosità di constare di questi due elementi: credenze ortodosse ed azioni buone: né le credenze senza le opere buone sono accette a Dio, né le opere in dissociazione dalle credenze ortodosse Dio accoglie »; GREGORIO NISSENO, *In Cantic. Canticorum,* Hom. XII ed H. Langerbeck, Opp. VI, p. 353, 8-10: « Mediante questi due elementi — ed intendo dire le opere e la fede — il Verbo prepara in noi la chiave del Regno »; GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LIX, 50: « Non ci giova nulla alla salvezza che abbiamo una fede ortodossa, se la nostra vita è corrotta » e PG LXII, 535: « Che utilità c'è se nei dogmi di fede ci si dimostra ossequenti a Dio, quando nella vita quell'ossequenza viene a mancare? ».

(63) Cfr. *Or.* II, 95 p. 214, 8-27; XIX, 9 col. 1053 B 2-13 (esorta i sacerdoti attenendosi a suggerimenti biblici; la vocazione ed il comportamento dell'ecclesiastico sono tracciati con l'autorevolezza delle Scritture; non precisa negli ammonimenti divini applicazioni particolari, suggerisce valori ispiratori; evoca un nobile clima ideale reso sacro da una luce che piove dall'alto. Lascia che la parola di Dio fermenti nelle anime dei singoli ministri; si rivolge alle coscienze, che si propone di far vibrare. Questo metodo di designazione mediante immagini bibliche ritorna, con ancora più precisa incisività, in *Or.* XXI, 7 p. 124, 19-26, dove Gregorio descrive la vigorosa alacrità di Atanasio in mezzo al suo popolo: la varietà delle metafore suscita un'impressione di saldezza, di sanità, di sicurezza, di superiorità. L'investitura divina consacra come capo chi era già stato robustamente attrezzato come tale dalla natura e formato dalla propria autoeducazione; il vescovo deve essere riconosciuto condottiero, ma deve anche esserlo. Le figure bibliche s'impongono emanando forza e garantendo affidamento, ma attraverso ad esse filtra lo schermato anelito dell'oratore a caratteri nei quali l'umanità fiorì con tanto rigoglio); XLII, 20 col. 481 B 4-9 (delinea il vescovo che « i tempi richiedono ». Qui, come in genere nei luoghi precedentemente citati, si direbbero tocchi sconnessi più che l'organica effigie del presule nella sua universalità; Gregorio ha dinanzi agli occhi aspetti specifici della sua situazione contingente e li coglie nella loro individualità, senza preoccuparsi di unificarli; sono tratti indicativi, che non pensano ad una sistematicità).

(64) *Or.* XXIV, 13 p. 68, 15-25: celebra le eccellenti virtù del convertito e del vescovo di Cartagine, ma è una presentazione generica del perfetto asceta che si permeò d'una purissima spiritualità e dell'uomo che trattava finemente il prossimo. Gregorio non seppe nulla di Cipriano e le sue virtù non ebbero oggetto in cui incarnarsi vive. Ben diverso è il tono con cui ritrasse il padre.

(65) *Or.* XXI, 9 p. 128, 22-34: è il pannello contrapposto a quello del vescovo mondano ed indegno; al negativo affianca il positivo. Forza e mitezza,

che costituì il polo dialettico della sua anima, con il quale tanto le consonanze quanto gli scontri segnavano il respiro della sua vita, del quale subì un fascino che gli fu sostegno ma mai sudditanza (66). Per Gregorio il vescovo è l'uomo mandato da Cristo e deputato a rappresentarlo facendone le veci (67): non si sofferma all'obiettività di un carisma sacramentale che opera in virtù della fonte suprema, esige che l'inviato sia in sintonia di spirito con colui che l'ha accreditato. La coerenza è per lui condizione inderogabile di dignità e la dignità lo è di vita. Si rinnega colui che rinnega la logica tra il messaggio che dif-

---

sublimità di spirito e naturalezza di contegno: l'eccellenza morale della personalità operava come surrogando gli stimoli coercitivi: guidava con la sola presenza. Davanti al sospetto d'una costruzione encomiastica si stende la sincerità d'una venerazione che concerne un personaggio storico e si innalza a nostalgia d'un ideale. Propone un modello ed insieme si consola con una visione: è desiderio di intervenire nella storia ed è lieve evasione nell'irreale; rende omaggio ad un alto esempio effettivo e ne sfuma gli sfondi in una perfezione protesa all'infinito. Verrebbe da chiedersi se prevalga la polemica o l'autoconsolazione: all'amarezza di tanti scandali episcopali era umano che reagisse posando lo sguardo su di un esemplare che lo indennizzasse di tanto umiliante rodio; ma Atanasio era davvero così, non lasciava la delusione del sogno; guardandolo l'ammirazione s'inteneriva di riconoscenza. In XXI, 36 p. 188, 8-20 apre un largo panorama di pregi che non sono solo componibili ma quasi inseparabili: Atanasio è un'alta personalità che si manifesta nelle più svariate circostanze adeguandosi ai singoli casi e sempre dominandoli; non si trova mai a disagio. Una ricchezza umana pervasa dalla fede si fa carità pastorale: c'è grandezza ma non astrazione; pur sovrastandola, non perde mai il contatto con la comune umanità. E' una virile sanità che ne produce dell'altra; l'enumerazione dei suoi «titoli» sfocia in una sola fisionomia morale: un'indole ricca pervasa d'una sapienza pratica animata dallo zelo; dovunque arrivava, rianimava.

(66) In *Or.* XVIII, 35 col. 1032 C 1-4 la preminenza morale è una realtà che tende al limite dell'ideale; le qualificazioni sono veridiche anche nella loro constatabilità esteriore, per cui ogni testimone le può confermare, ma sembrano appuntarsi oltre: sono soprattutto riflessi d'una luce interiore che le trascende, rendendole determinazioni insufficienti ed approssimative; valgono per quello che mostrano e soprattutto per quello che lasciano intendere. Anche in uno dei momenti più tempestosi della sua vita aveva osservato le grandi doti episcopali di Basilio, delle quali bramava appropriarsi (*Or.* IX, 5 col. 825 A 8 - B 2): è un'intuizione generale nella quale l'analisi è rimasta allo stato frammentario e la riflessione non ha setacciato i ritorni ripetitivi: c'è del disordine nella visione prima ancora che nell'espressione, ma forse l'autore sta mettendo in risalto le vette emergenti che spiccano. Sono tutte le più nobili doti umane: intelligenza, dedizione, alacrità, impegno, amore, sacrificio, energia, mitezza, coraggio battagliero. Non costruisce la figura, la sta scoprendo; gli si erge dinanzi nelle sue più alte e virili caratteristiche: c'è magnanimità ed intelligenza. In *Or.* XLIII, 60-64 Basilio viene addotto come prototipo insuperabile di tutte le virtù.

(67) Per IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Ad Eph.* 6, 1 il vescovo è inviato da Cristo a governare la sua Chiesa e va ricevuto come il Signore stesso. Cfr. *Ad Magn.* 3, 2; *Ad Trall.* 2, 1; 3, 1; *Ad Phil.* 3, 2; *Ad Smyrn.* 8, 1-2.

fonde con la parola e quello con il costume (68). Si domanda perciò chi oserà, prima di aver raggiunto un alto grado di unione con Dio, presentarsi come capo di quella Chiesa che è pienezza di Cristo e risponde: « Nessuno », poiché « questo è oggetto di sommo timore, questo è un pericolo estremo per chiunque capisca la grandezza del successo e la rovina del fallimento » (*Or.* II, 99 p. 218, 9-11). La riluttanza ad accettare il sacerdozio e lo scatto d'insofferenza che seguì alla sua ordinazione subìta in uno stato di pesante coazione psicologica, non nascevano solo da emotività trepida o esasperata: come sempre in lui, anche allora, nel suo sentimento era compresente una sicura razionalità.

Accanto alla congruenza verticale anche la completezza orizzontale, costituita dalle componenti dell'operosità umana: infatti egli giudica ugualmente incompiute un'azione priva della parola ed una parola priva dell'azione (*Or.* XLIII, 43 col. 553 A 13-14), come pure la plausibilità del comportamento se non è accompagnata dalla potenza della parola (69). Di Basilio afferma che all'erogazione di viveri agl'indigenti aggiungeva « il nutrimento della sua parola e lo distribuiva come beneficio più perfetto; era un cibo davvero celeste e sublime, in quanto la parola è il pane degli angeli, di cui si nutrono e dissetano le anime che hanno fame di Dio e cercano un alimento che non scorra via andandosene, ma che invece permanga sempre » (*Or.* XLIII, 36 col. 545 B 1-6). La parola come nutrimento pare metafora ovvia e quindi scontata: qui però riprende tono e vibrazione; si apre uno spiraglio sul facile afflosciamento degli spiriti immersi nella foschia del mondo e sulla loro tendenza ad allentarsi in un'inerzia neghittosa. La parola rianimatrice è segno e funzione del capo: nessuno è sorgente totale per sé.

Del messaggio dottrinale Gregorio compie un'analisi che vuole illustrare il pregio degli elementi che lo compongono. Dichiara infatti che nei pensieri si distinguono l'espressione ver-

(68) Di Atanasio dice che l'insegnamento era in accordo con la vita e che le sue lotte lo erano con il suo insegnamento (*Or.* XXI, 30 p. 172, 2-3): questa concordanza, se non segna il culmine del decoro umano, ne costituisce il fondamento.

(69) *Epist.* 43, 4. Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LXIV, 693 A 4-9: « Non credere che la virtù consista solo nelle opere; la maggior parte risiede nelle parole. Infatti dal frutto d'una buona mente derivano buone parole: il frutto poi delle buone parole è la pratica della virtù, che ci procura i beni ». Sull'efficacia che le parole, buone e cattive, esercitano sui comportamenti umani ricorda la sintesi di *Carm.* I, 2, 33, 68 col. 933: « Dire, udire e fare distano di poco ».

bale, che è come il vestito esterno, ed il concetto, che è come il corpo interno che viene abbigliato; osserva poi che taluni eccellono in entrambi, mentre alcuni in uno solo, spiegando che i cristiani privilegiano il concetto interiore, al quale conferiscono il massimo valore, in quanto in esso risiede la salvezza: esso però deve venire espresso, in quanto non serve a nulla una fonte sigillata e neppure un raggio di sole nascosto da nubi: anche la rosa è splendida quando sboccia e fiorisce (*Carm.* II, 1,12,267-83 coll. 1185-86). È scontata l'ovvia preminenza del concetto; più interessante invece l'indiretto apprezzamento della forma, che del concetto diventa la condizione di efficacia (70). Viene strumentalizzata, ma per nulla affatto svilita, perché, se non è valore in se stessa, del valore è pure tramite insostituibile. La stessa fine grazia delle immagini usate è assai probabilmente allusiva: mentre afferma, esemplifica e dimostra. L'enunciato esplica un suo fascino che veicola le idee: Gregorio si affretta però a dissipare l'equivoco che arte sia ricercatezza astrusa e manierata (71): approva infatti anche la semplicità, specie per le persone meno tecnicamente provvedute (vv. 284-308 coll. 1186-88): per lui esiste una bellezza anche nella naturalezza e nell'esclusione di loquacità e d'intrichi.

Nel celebrare la forza dell'insegnamento di Basilio ne evidenzia l'eccellenza culturale; si domanda infatti: « Chi ebbe una parola che meglio interpretasse i concetti, così da non zoppicare in nessuno dei due campi, o in una mente priva di parola o in una parola che non tenesse dietro alla mente, ma da farsi ammirare in entrambi? » (*Or.* XLIII, 65 col. 584 A 12-B 2). Di lui esalta quella compenetrazione di cultura e di intemerata illibatezza morale (*Or.* XLIII, 23 col. 525 C 4-6) che aveva acquisita in Atene, « sede della raffinatezza letteraria... Atene davvero aurea » (XLIII, 14 col. 513 A 4-7). Tale raffinatezza letteraria (72) era per Basilio un sussidio all'ascetismo meditativo (73), al

(70) Inferiore, si direbbe, la consapevolezza di CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* I, 10, 48, 4 GCS p. 31, 29-30: « La forma espressiva è come il vestito sul corpo, carni e nervi sono le cose », anche se ne precorre il traslato.

(71) Difatti in *Or.* XVI, 2 col. 936 C 3-5 proclama prima sapienza il respingere i falsi ed inutili raggiri retorici e (C 5-9) si augura di pronunciare cinque parole intelligenti piuttosto che far tutto rimbombare di incomprensibili fragori, che non stimolino i fedeli alla lotta spirituale.

(72) « Logoi » che fonde le due accezioni di cultura e di eloquenza. Per il Crisostomo, PG XLVIII, 674, « l'eloquenza non è frutto di natura ma di cultura ».

(73) « Philosophia », che comprendeva speculazione e dignità morale.

quale collaborava, « poiché l'efficacia che i *logoi* posseggono è necessaria per la manifestazione dei concetti; infatti una mente che non riesca ad esprimersi equivale al camminare di chi è in preda al torpore » (*Or.* XLIII, 13 col. 512 C 4-9). La doviziosa attrezzatura mentale serve all'incisività della formulazione teologica, ma è già giustificata prima sul piano psicologico: l'interpretazione esatta e l'esposizione sciolta e dignitosa delle idee sono condizioni di alacrità spirituale: c'è il decoro dell'uomo, antecedente all'eccellenza del cristiano (74). L'agevole individuazione delle proprie convinzioni conferisce sicurezza all'intelligenza e le dischiude il cammino verso sempre ulteriori progressi, mentre la disinvolta presentazione delle proprie concezioni assodate permette fecondità educativa nell'insegnamento e dimostrativa nella polemica antieretica. È felice quest'intuizione dell'unitarietà, nel vescovo, dell'uomo e del pastore: il secondo è l'estrinsecazione del primo, di cui riporta pregi e carenze. Per Gregorio la « vigoria intellettuale » è la « cosa più bella » (*Or.* XLIII, 13 col. 512 A 14-B 1): respinge quindi l'obiezione anticulturale che gli Apostoli, pur essendo poveri di erudizione, con la semplicità del loro linguaggio convertirono i sapienti; replica invece richiedendo, a riscatto dell'ignoranza, la fede e la virtù degli Apostoli, operatori di miracoli e ribatte che la preminenza di Pietro non era dovuta alla sua qualità di pescatore ma alla sua fede ardente ed esorta a non imitare i grandi nelle loro piccolezze ma nei loro aspetti positivi (75). Il Nazianzeno affianca le arti liberali della scuola alla pietà religiosa (76): le trova vicine naturali, per nulla in contrasto, anzi complementari (77).

All'interno della questione di principio Gregorio scende in

---

(74) In *Carm.* II, 2, 5, 207 col. 1536 Gregorio affermò: « Il ben parlare rende l'uomo venerabile alla gente ».

(75) *Carm.* II, 1, 12, 192-229 coll. 1180-82 e continua (vv. 230-308 coll. 1183-88) con un'appassionata difesa e celebrazione della cultura per l'ecclesiastico.

(76) E' universalmente nota l'affermazione che per lui e per Basilio ad Atene esistevano le sole due vie della Chiesa e della scuola: *Or.* XLIII, 21 col. 524 A 7-11.

(77) *Or.* XLIII, 12 col. 509 B 13-14. Egli considera la santità di vita e la ricchezza di cultura come indispensabili per una completa vita spirituale; dice infatti: « Quelli che hanno raggiunto un'inappuntabile correttezza nella pratica della vita o nel possesso della cultura, mostrandosi però carenti in uno dei due, a mio parere non differiscono in nulla dai monocoli, i quali subiscono un grave danno ma una vergogna ancora più grave tanto nel vedere quanto nell'essere veduti. Quanti invece si segnalano in entrambi i settori e vi sono abilissimi, hanno raggiunto la perfezione e vivono ormai nella beatitudine celeste »: *ibidem* 509 C 1-8.

campo con il fervore della posizione personale (78); è convinto che il messaggio cristiano vada proclamato a voce alta (79), ma anche a voce attraente e persuasiva. Ha la fiera e compiaciuta coscienza di sapersi misurare con gli avversari a parità di livello e con la verità divina per quanto è concesso alla mente umana. Per lui parlare e parlare bene, proclamare la verità con esattezza e decoro, presentarsi con ardita sicurezza era creare il clima più adatto alle proposte della fede (80). Riprova pertanto con esplicita nettezza quei cristiani che ritenevano la cultura classica insidiosa e pericolosa e ne smaschera le labili argomentazioni ribadendo l'assioma che non è legittimo disprezzare certi elementi soltanto perché certuni ne hanno abusato (*Or.* XLIII, 11 coll. 508 B 10 - 509 A 8). Entra con salda sicurezza in un ambiente agitato da contrasti: non nasconde le negatività, ma le accantona in margine, minimizzandole dall'alto di uno sguardo che spazia su vasti orizzonti D'una solida cultura evidenzia invece gli effetti di correttezza e di decoro morale (81): essa tiene il dibattito su toni distinti, impedendo che la rozzezza lo deprima alla volgarità delle contumelie; introdu-

---

(78) Cfr. *Or.* XXXVI, 4 pp. 248-50, 1-13: « Poiché dunque è alla nostra eloquenza che si fa la guerra ed a questa nostra lingua insigne ed esposta all'invidia, che noi, dopo averla ammaestrata nell'oratoria profana, abbiamo nobilitata con quella divina..., avete provato una sensazione davvero nobile e generosa: amate la dote per la quale ci si fa la guerra. Perché non abbiamo abbracciato una cultura muta? Perché non ne abbiamo scelta una arida e pedestre? Perché mai, vedendo che la folla se ne compiaceva, ci siamo specializzati in una cultura forestiera e straniera e ci siamo drizzati contro alle lingue contrapposte? Invece sarebbe stato necessario fuggire con decisa baldanza le riflessioni e chiamare fede l'inerzia mentale, della quale sarei stato anch'io soddisfatto, sappiatelo bene, se essendo pescatore (è questo l'argomento che la massa della gente ha sottomano per giustificarsi della sua ignoranza), avessi avuto in qualità di parola il potere di compiere miracoli ». L'ironia pungente è apologia, ma è anche irritazione davanti all'insulsa insostenibilità di quell'avversione. La terminologia emana una ripulsa che diventa accusa; raccoglie e smentisce un'obiezione: « Ci si fa la guerra »; « cultura muta ... arida e pedestre ».

(79) In *Or.* XIV, 21 col. 885 A 2 attribuisce a Davide l'epiteto di « fornito di una voce sommamente squillante » che, al positivo, in *Or.* XLIII, 76 col. 597 C 1 assegna ai figli di Zebedeo.

(80) Tra fede e cultura pone uno stretto legame: la loro fusione diventa per lui un'alta forma di ascesi che s'innalza ai vertici della spiritualità: in *Carm.* II, 2, 5, 265 col. 1540 lancia la direttiva: « Abbi Cristo a guida della tua cultura ». Qui Cristo non è limite che esclude incompatibilità, è culmine che sprona ad una sublimità, è fermento di assoluta nobiltà, che diventa automaticamente depuratore. Cristo giustifica, consacra, indirizza.

(81) In *Or.* XLIII, 11 col. 508 B 6-7 proclama: « La cultura è il primo tra i beni umani » e poco dopo (13 col. 512 C 8-9), nel propugnarne la necessità, anche di quella profana, per l'espressione delle verità teologiche, conia una

ce onestà e perspicuità di tesi, evitando le ambiguità e le confusioni; permette urbanità di confronti in un'atmosfera di mitezza; segna i limiti della verità e dissuade dal valicarli; fornisce il senso della misura tra la durezza che esaspera e la timidezza arrendevole che lascia insuperbire (82); suggerisce l'equilibrio nella dottrina, trattenendo da ogni esagerazione (83).

Gregorio è fiero della sua cultura, ma sa anche quanto tutte le conoscenze ed abilità siano ristrette, per cui si rende ben conto che non è il caso di inorgoglirsene. Quando si chiede quale fosse la causa del fascino che gli uditori trovavano nelle sue parole, alle quali aderivano come il ferro alla calamita, formando una catena di unione spirituale, intrecciata dallo Spirito Santo, la riscontra nella modestia con cui egli riconosceva la pochezza della sua sapienza in netto antagonismo con la boria di molti (84).

Se la cultura potenzia la mente a capire e ad illustrare agli altri la fede, è evidentemente necessario che essa, come in Atanasio, sia « pura e solida » (*Or.* XXI, 33 p. 182, 21-22), ben lungi dal flettere a tutti i venti delle mode. Gregorio della voce che

---

similitudine fortemente icastica, che affida già al primo piano dell'immagine visiva la sua azione persuasiva: « Una mente che non sappia efficacemente esprimere i propri concetti è simile al camminare di uno imbambolato dal sonno ». Quel sonnambulo che Gregorio faceva avanzare sull'irto campo di scontri in cui si affrontavano sostenitori ed oppugnatori della cultura intesa nella sua accezione più comprensiva, era il risultato di un denso esame critico reso vivo dalla fantasia: era insomma il grado massimo di vigore nel patrocinare la sua verità; dimostrava tanto responsabilità quanto felicità.

(82) GREGORIO in *Or.* XLIII, 64 col. 581 C 11-12 emette la norma: « Non fare del rimprovero una tracotante durezza, né della remissività un infiacchimento cascante ».

(83) *Or.* XLII, 13 coll. 472 D 4-473 B 1. BASILIO, *Hom. in Ps. XXIX*, § 5 PG XXIX, 317 B 1-2 asserì: « È bella qualsiasi anima che si mostra nell'equilibrio delle sue facoltà » e GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LVIII, 670: « Nulla equivale all'equilibrio »; LX, 133: « Ovunque l'equilibrio è desiderabile ».

(84) *Or.* XXXVI, 1 p. 240, 1-15. E' autobiografico, ma diventa paradigmatico. La modestia non si pone ad alternativa alla competenza: ne è il presupposto; è una testimonianza di chiarezza interiore. Non significa che egli dichiari il proprio recinto angusto; vuol dire che egli percepisce l'infinità degli spazi che gli si stendono oltre. Dinanzi a tali estensioni è naturale che si senta piccolo; parlando di sé dichiara infatti: « Ci troviamo assai al disotto di quanto si richiede per essere sacerdote di Dio; bisogna prima essere degno della Chiesa e poi del pulpito » (*Or.* II, 111 p. 130, 3-4). Non è modestia di maniera, perché Gregorio non valuta se stesso, ma la sublimità della missione; il compito è tanto alto che qualsiasi competenza gli è sempre inadeguata. Del sacerdozio scorge assai più i doveri che i diritti, ma non si rivendica nessun merito in questa scoperta, in quanto è la realtà delle cose che gliela grida.

fa risonare ai suoi fedeli può attestare: « È quella che udii dai divini oracoli, che imparai dai santi Padri, che insegnai in ogni circostanza senza mai cambiare e dalle circostanze evitando di farmi plasmare; non cesserò d'insegnarla; con essa nacqui e con essa me ne andrò » (*Or.* XXXIII, 15 p. 190, 24-28). Emerge una vigorosa tempra di uomo, prima ancora che di vescovo, come c'è dignità prima ancora che ortodossia. Il valore è situato all'interno dell'uomo, invece che nell'esteriorità delle relazioni sociali. Bibbia e Tradizione sono norme che sovrastano le contingenze e le fluttuazioni degli interessi: sono le voci di Dio e della storia, le uniche che s'innalzano sul tempo. Questa splendida franchezza, nel suo tono misuratissimo, non esprime un proclama ma un esame di coscienza: c'è intransigenza, ma non impressione di chiuso (85); pone delle barriere invalicabili, ma sono quelle della razionalità. Non dà norme, si propone ad esempio, ma non è alterigia, perché è dovere. Non considera aspetti parziali; sintetizza un tutto, perché con la verità si può mettere in relazione solo un tutto (86). Per evitare inquinamenti estranei la tutela più sicura risulta essere il raccoglimento in una solitudine solertemente meditativa (87): il pubblico in mezzo al quale si aggira sono gli uomini, quello dal quale si ritrae è la piazza (88): i primi ha la missione di ammaestrarli,

---

(85) ATANASIO, *Expositio in Ps. XXXVI*, 31-32 PG XXVII, 181 C 11-13, asserì: « E' facile per le persone culturalmente impegnate raccogliere l'antico ed esaminare il nuovo ».

(86) Per la tradizione quale fondamento della fede e principio determinante dell'ortodossia vedi *Or.* XL, 44 p. 300, 5-7: non c'è solo una dottrina, ma una vita, inserita in una scia che risale al Fondatore. La continuità gli si fa garanzia, perché la verità cristiana non ha bisogno di essere scoperta, ma solo di essere trasmessa ed accolta. Essendo rivelazione implica una risposta; essendo messaggio richiede genuinità da intrusioni.

(87) Cfr. *Or.* XXXVI, 3 p. 246, 13-24: « Credo che voi non riveriate nulla tanto quanto il fatto che noi non siamo sfacciati, né violenti, né amanti delle esibizioni nei teatri e nelle pubbliche feste, ma piuttosto schivi e discreti, in certo qual modo alieni dal pubblico, pur in mezzo al pubblico, appartati e ... dediti ad un'austera vita di meditazione: e questa non l'abbiamo trovata con un'ingegnosa abilità né per un'ostentazione mondana, ma l'abbiamo onorata con semplicità e per convinzione spirituale. Non ci nascondiamo infatti per venire cercati né per sembrare meritevoli di maggiore stima, come fanno coloro i quali, dopo aver per un momento mostrato un oggetto bellissimo, subito lo ritirano, ma per documentare con una raccolta tranquillità che rifuggiamo dalle presidenze e che non ci arroghiamo onori siffatti ».

(88) EVAGRIO, *De oratione* § 124 PG LXXIX, 1193, asserì: « E' monaco colui che è da tutti separato ed a tutti disponibile » e subito dopo (§ 125): « E' monaco colui che stima di essere con tutti, perché gli sembra di vedere se stesso in ciascuno, senza eccezione ».

dalla seconda ha la saggezza di non lasciarsi ammaestrare (89); a loro è chiamato a portare la verità, non da loro a riceverla. Di fronte alle opinioni in voga si sente agguerrito, perché non è vulnerabile dalle loro suggestioni: ha ormai superato la fase delle possibili tentazioni; dimora in un ambito a loro totalmente impenetrabile (90). Del mondo Gregorio era immune tanto dalle teorie svianti quanto dai beni e dalle loro attrattive (*Or.* XXIV, 3 p. 42, 2-4); si ispirava ad una dignità che lo innalzava al disopra degli interessi personali (91); alla sua autorità non connetteva né il fasto né il compiacimento (92).

Non cercava il plauso né ambiva alla popolarità (93); si era elevato sopra le superficiali e fluttuanti valutazioni mon-

---

(89) Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LXII, 606: « Nulla è peggiore che giudicare e misurare le cose di Dio con ragionamenti umani ».

(90) In *Or.* XXXVI, 6 p. 254, 13-17 rivendica con fierezza le fatiche affrontate, il suo « vestito sdrucito », il suo ritiro nella solitudine, la vita disadorna e priva d'arredi, la tavola parsimoniosa, di poco inferiore a quella degli uccelli. Egli punta sui valori autentici: questo spogliamento è concentrazione sull'essenziale, con rifiuto di quanto lo potrebbe offuscare. E' salito al disopra delle convenzioni sociali. Il cinismo aveva già dato, in questa direzione, clamorosi esempi; ma, quando non era estrosa ostentazione, si limitava ad un'immanenza nella quale il distacco dalle cose poteva sembrare difficilmente giustificabile. Rischiava di essere fine, mentre in Gregorio era fase e strumento per spingersi oltre.

(91) In *Or.* XLIII, 29-31 ammira e condivide la distinzione con cui Basilio si ritirò da Cesarea per non creare scismi e lacerazioni nella Chiesa sotto l'episcopato di Eusebio e come vi ritornò al momento del pericolo. — Splendida nella sua energica nobiltà la direttiva del Crisostomo, PG LXIII, 188: « Innalzare il pensiero al disopra di tutte le cose che si trovano nella vita presente... Che cosa vuoi prendere quaggiù? Sarebbe un oltraggio, se prendessi la mercede quaggiù. Non pensiamo dunque alle cose mondane, non cerchiamo la ricompensa quaggiù, non mostriamoci così poveri! ».

(92) Di Atanasio ci presenta il ritratto come di un uomo immateriale per digiuni, preghiere, veglie, salmodie; straordinario per impegno verso i poveri, resistenza al potere e accondiscendenza agli umili; eccellente quale guida specifica di tutti i generi di vita e di tutte le condizioni sociali... e continua in un'assolutezza che valica la realtà per trasporsi in perfezione astratta (*Or.* XXI, 10 p. 130, 20-36): da storia scivola a trattato e da venerazione ad encomio: è un inaridimento che in Gregorio è raro, tuttavia non senza qualche esempio. Qui il tono si esteriorizza, diventa sonante e perde d'intimità; il ritmo si fa monotono ed artificiale, mentre qualche chiasmo cerca invano di avvivarlo. Se però l'uomo si disperde sotto la proposta d'una norma, lo stesso essere salito a modello impersonale ne sottolinea il valore ideale. L'artista qui si raffredda, ma lascia apparire tanto più nuda la sua concezione morale.

(93) Alla sua asserzione di essere venuto a Costantinopoli solo in difesa dell'ortodossia nell'assenza di qualsiasi spinta d'ambizione, immagina di raccattare un qualche moto di scetticismo: « Ma — mi si obietta — non sembri così alla gente! E che me ne importa, dato che io faccio maggiormente conto della realtà, anzi lo faccio unicamente di essa? E' questo infatti ciò che con-

dane (94). Una chiara visione della mente ha informato la coscienza traducendosi in superiorità di persona: è una spiritualità che si fa nobiltà; trascura i mezzi con cui il mondo cerca di affermarsi e si trova più alta del mondo. Non c'è disdegno delle cose terrestri, c'è un giudizio del loro pregio. Gregorio gioca tutto su di una lucidità intellettuale che, nella sua assolutezza; si fa coerenza: non si considera eroico, ma solo logico; è grande, ma non può fare altro, sotto pena di abdicare alle più indiscutibili indicazioni dell'intelletto. Non gl'interessa come appaia alla gente, ma solo come risulti a Dio, che comprende tutti i nostri atti e pensieri (*Or.* XXXVI,7 p. 258,13-19). Convinto che i giudizi buoni o cattivi della gente non rendono né buoni né cattivi, scrive: « Non vivo tanto per te quanto per me ed ho come consigliere su tutti i problemi la ragione e le prescrizioni di Dio, dalle quali sovente sono convinto di colpa, sebbene nessuno mi accusi, mentre sono assolto, sebbene molti mi condannino. Il tribunale interno e collocato dentro di noi è il solo a cui non sia possibile sfuggire; ad esso soltanto dobbiamo guardare e procedere per la via diritta. Quanto all'opinione pubblica, se è favorevole, l'accoglieremo, per dire qualcosa che assecondi la natura umana; se poi è contraria, non ce ne cureremo e non toglieremo nulla alla realtà delle cose in nome della pubblica opinione » (*Or.* XXXVI, 8 p. 260,11-19). Può sembrare polemica, ma è soltanto meditazione; il tono è duro, perché traduce certezze non più suscettibili di venire scalfite dal dubbio: non va laboriosamente alla ricerca di verità, le osserva spalancate davanti ai suoi occhi. Le frasi si snodano

---

danna o che dichiara giusto, ciò che rende infelici o beati. Il sembrare non ci riguarda per nulla, come non ci concerne affatto il sogno di un altro »: *Or.* XXXVI, 7 p. 256, 1-5.

(94) Per sottolineare che è sapienza conoscere i valori autentici della verità e della virtù, richiamò: « Voi che siete sapienti e filosofi ... che siete dotti e letterati e captate il plauso popolare, non so come possiate essere chiamati sapienti, se non conoscete la saggezza fondamentale » (*Or.* XXXVI, 12 p. 266, 1-4). Cfr. EVAGRIO, *De octo spiritibus malitiae* § 15 PG LXXIX, 1160 D 14 - 1161 A 1: « Il lancio d'una pietra non raggiunge il cielo e così non salirà a Dio la preghiera di chi vuole piacere agli uomini »; GIOVANNI CRISOSTOMO, *De sacerdotio* V, 8 PG XLVIII, 678: « E' difficile dare la caccia a quella belva invincibile e feroce che è la brama del plauso della folla »; PG LV, 255: « Chi vuole che tutti parlino bene di lui sovente perde la sua anima, poiché ama la gloria umana, serve in ciò che non deve, si sforza di piacere in ciò che non bisogna, per acquistare il favore della gente »; PG LXII, 674: « E' facile, per chiunque lo voglia, disprezzare il denaro; ma trascurare l'onore che viene dalla gente richiede molta fatica, una grande austerità spirituale, un'anima angelica che tocchi le vette stesse del cielo. Non esiste, proprio no, nessun'altra passione così tirannica e che, come questa, domini dovunque, seppure con diversa intensità, ma pur sempre dovunque ».

con una calma che le trasforma in oracoli: c'è qualcosa di assorto in queste parole; hanno la categorica risolutezza di ciò che viene dall'alto e il suono smorzato di ciò che nasce dall'interno. La virtù non è più sforzo, si è trasformata in esigenza di dignità; si respira in un'atmosfera più alta; non c'è nulla di teso, perché tutto si presenta come assolutamente naturale. Gregorio ha raggiunto uno strato di purificazione spirituale in cui i valori non sembrano più soggetti agli obnubilamenti delle passioni. È arrivato all'unità della persona: non prova più dissidi, è totalmente padrone di sé. La duplicità tra legge ed applicazione si è risolta in unità interiorizzandosi (95).

Era questa la fonte da cui Basilio attingeva l'alacre fervore con cui a Cesarea s'impegnò contro Valente (*Or.* XLIII, 32), ergendosi come uno scoglio (96), contro il quale s'infransero gli urti imperiali (47 col. 557 A 9-10) e le minacciose intimazioni di Modesto (47-51); identica fu la sua impavida resistenza contro un magistrato prepotente: Basilio si oppose alle sue angherie ed in suo aiuto insorse tutta la città (97).

Come sintesi di Atanasio Gregorio diede il possesso delle peculiarità di due pietre: era diamante infrangibile sotto i colpi (98) e calamita (99) che, per una forza misteriosa, attira il ferro, emblema degli avversari (*Or.* XXI, 31 p. 176, 15-19). Possono sembrare virtù antagoniste, mentre sono soltanto fioriture complementari dall'unico ceppo dell'integrità d'un'anima illumi-

---

(95) Sulle orme di S. Paolo propone di non fare nulla per ostentazione: *Or.* XLII, 1 col. 457 B 6.

(96) Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LXII, 275: « Come uno scoglio che si erge ugualmente impassibile sia quando il mare è agitato sia quando c'è la bonaccia, senza lasciarsi stritolare dai flutti né danneggiare dalla calma, così anche l'anima inflessibile si erge salda sia nella bonaccia che nei marosi ».

(97) Capp. 56-57. In *Or.* V, 40 p. 376, 4-5, alludendo all'infrangibilità del credente dinanzi ai persecutori, Gregorio affermò: « Sola tra tutte le cose la fede è invincibile ».

(98) La medesima idea è stata resa con un'immagine ancor più corposa e fornita di più vigoroso risalto da IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Ad Polycarpum* 3, 1: « Sta' saldo come un'incudine sotto il martello. E' proprio di un grande atleta lasciarsi scorticare ma vincere » e dallo Ps. MACARIO - SIMEONE, *Serm.* LV, 4, 3 in *Sermones* LXIV. Typus I = Collectio B, ed. H. Berthold II. Teil GCS 1973, p. 170, 24-25: « Diventiamo come incudini sotto i colpi senza cedere ». Quest'immagine di potente incrollabilità interpretò del resto anche la concezione di Gregorio: cfr. *Carm.* II, 1, 11, 712 col. 1078 Jungck p. 88.

(99) Cfr. EVAGRIO: « Come la calamita, per la sua potenza naturale, attira a sé il ferro, così la scienza santa attira naturalmente a sé la mente pura », in A. GUILLAUMONT, *Les six centuries des « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique*, PO XVIII, 1, Paris 1958, II. Centuria, § 34, p. 75.

nata. Il debole è pervaso dalla nostalgia della forza e l'incerto da quella della sicurezza normatrice. Chi è guida trova sempre seguaci: più raro che i gregari trovino un capo; eppure ne hanno bisogno e probabilmente diritto. Del capo ecclesiastico Gregorio tracciò un profilo (100) che era un'apologia, ma che il tono elevava a programma in sé: la sua persona era messa in primo piano, ma avvolta da un'aura che la trascendeva. Gregorio faceva così perché si fa così, perché non si può non fare così. La nobiltà morale vissuta nell'anima sembrava provenire da più lontano, da un imperativo che non si discute. Sosteneva una regola, non limitandosi ad un'affermazione teorica: la incarnava nella pratica della vita, concretandola in una polemica tanto pacata quanto precisa. Lo scadimento di livello, per cui dalla lotta di idee, che è legittima ricerca e tutela della verità, ci si abbassava allo scontro con le persone, che è arido sfogo di un'aggressività assai aperta sulla grettezza, era abituale e perciò Gregorio lo denuncia con l'intuitiva immagine delle seppie, che tutto oscurano vomitando inchiostro: nel buio si sottraggono alla caccia ed alla caccia muovono (*Or.* XLII, 13 col. 473 A 2-4). Gregorio esige invece la chiarezza delle argomentazioni e la nettezza delle idee: vuole un clima di correttezza verso se stessi e verso gli altri, poiché è ispirato alla preminenza della verità. Nello scontro tra le persone egli la pone quale diaframma che smorza le permalosità, convogliando la diversità delle posizioni verso un'unità di meta che le svelenisce dagli antagonismi. Gregorio attrae ad un'altezza spirituale che è però decantata da qualsivoglia irenismo: vuole un dibattito in serenità di toni, ma preclude ogni cedimento sulla verità. L'intransigenza sulle idee risparmia il prossimo (101), perché è rivolta al suo servizio; Gregorio non ignora però che molti seguono la direzione opposta: accondiscendono sulle idee per catturare il pubblico e farsene una platea per applausi invece che il destinatario di un'illuminazione. « Non esasperare con la durezza né lasciar insuperbire con una timidezza arrendevole » (*Or.* XLII, 13 col. 473 A 7-14): la pone come legge a pastori ed a maestri; quell'equilibrio che preconizza nella teologia lo inculca anche nella didattica. Non è solo tatto, è sapienza; non è solo abilità, è superiorità.

---

(100) Cfr. *Or.* XLII, 13 coll. 472 D 4 - 473 B 1, riportato sopra in riassunto.

(101) Ricorda la dichiarazione di Giovanni Crisostomo, PG L, 701: « Non attacco le azioni, ma perseguito le teorie; non respingo l'eretico, ma l'eresia; non disdegno l'uomo, ma odio l'errare e voglio strapparlo via. Non sono in guerra verso la sostanza: la sostanza è infatti opera di Dio, ma voglio raddrizzare la mentalità, che il diavolo corruppe ».

Anche di Atanasio rileva un culto straordinario per la misura sia nel parlare che nel tacere (*Or.* XXI, 37 p. 190, 12-13). Del proprio padre celebra poi la moderazione che, nella scissione dei monaci, diede come frutto il ristabilimento della pace: era una constatazione da cui germinava una norma; l'autorità non si restringe all'imperio, è anche assennatezza, come governo è anche comprensione e rispetto. Il comando abbia come anima il far capire. In Basilio pregia la franchezza di parola verso le autorità ed i personaggi più potenti (102); è dote che stima molto nel vescovo, soggiungendo però che la deve usare con ragione e misura (103). Quando si inasprì l'acrimonia che gli antagonisti dell'elezione di Basilio a metropolita di Cesarea nutrivano contro Gregorio il Vecchio, che di quell'elezione era stato un fautore decisivo, l'attempatissimo vescovo di Nazianzo li smontò con la mitezza (104) e non rispondendo alle ingiurie con le ingiurie (105); aveva vinto nei

---

(102) *Or.* XLIII, 34 col. 541 B 10-11. Lo stesso BASILIO, *Epist.* 90, 2 Courtonne I, p. 196, 24-25 dichiarò: « Il Signore vi ha dato la libertà di parola in favore della verità » ed il Crisostomo, PG LXII, 666, affermò: « Se dobbiamo predicare, dobbiamo predicare con franchezza coraggiosa, altrimenti non sarebbe un predicare ».

(103) *Carm.* II, 1, 12, 761-63 coll. 1221-22. SEVERIANO DI GABALA, in J.A. CRAMER, *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum.* III. *Catena in Acta SS. Apostolorum,* Oxford 1838, Hildesheim 1967, p. 367, 13, asserì: « Spesso una franchezza inopportuna ha danneggiato la verità » e Giovanni Crisostomo, PG LXIII, 521: « Non è sempre male assumere un tono aggressivo, ma lo è assumerlo a sproposito ». Del resto Democrito, FVS Diels-Kranz, VI Aufl. II. Bd, rist. anast. 1952, n. 226 p. 190, 15-16 aveva già proclamato: « La franchezza di parola è la caratteristica della libertà; il pericolo sta nel riconoscere il momento opportuno ».

(104) BASILIO, *Hom in Ps. XXXIII,* 2 PG XXIX, 356 B 13, affermò: « La mitezza è la massima delle virtù » e sulle sue orme camminò risoluto il Crisostomo, PG LIV, 495: « Nulla è più forte, nulla è più potente della mitezza » e vedi anche col. 512; in PG LX, 336 ribadì quasi testualmente il concetto; in PG LVII, 361 dichiarò « la mansuetudine più potente di qualsiasi violenza »; in LIX, 335 sostenne: « Tutte le virtù sono una bella cosa, ma lo sono soprattutto la clemenza e la mitezza: è proprio questo che ci dimostra uomini, questo che ci separa dalle belve, questo che ci pone in gara con gli angeli »; in LVII, 266 osservò: « Nulla trattiene tanto gli offensori, quanto la calma sopportazione degli offesi »; in LX, 232 consigliò: « Se tu vedi qualcuno irritato, allora cedi di più; quel furore ha infatti bisogno di un conforto maggiore. Quanto più offende l'oltraggio che lancia, tanto maggiore è la mitezza che si richiede »; in LIV, 456 attestò: « La virtù è tanto forte e la cattiveria è così debole, che la prima vince anche nel subire, mentre la seconda mostra la propria debolezza anche nel fare ».

(105) È una direttiva su cui il Crisostomo amò ritornare: cfr. PG LIV, 512 (invitando a non rispondere all'irascibilità altrui con la propria): « Non è possibile spegnere il fuoco col fuoco: è fuori dalla natura; così non potrebbe mai essere possibile ammansire della rabbia con dell'altra rabbia. Ciò che

fatti, non gl'interessava di perdere nelle parole (106). Così sconfisse gli avversari con la pazienza (107) e prese come alleato delle sue idee il tempo: quelli, cambiando il risentimento in

è per il fuoco l'acqua, lo è per la collera la mitezza »; LVIII, 773: « Desta maggior meraviglia vedere un uomo che non si lascia smuovere quand'è insultato, che non vedere uno che non cade quando è percosso »; LIX, 51: « Noi vinciamo l'ira non replicando sul medesimo tono (questa è infatti l'estrema sconfitta), ma sopportando con mitezza che ci si faccia e ci si dica del male »; LIX, 286: « Qualcuno ti ha molestato e vuoi vendicartene? Non vendicarti; così potrai vendicarti. Se ti vendichi, non arrivi ad attuare la tua vendetta... Qualcuno ti ha oltraggiato? Non restituirgli l'oltraggio, perché oltraggeresti te stesso! Ti ha percosso? Non restituirgli le percosse, perché non ne ricaveresti nulla di utile, anzi ti metteresti al suo stesso piano »; LX, 118: « Un campione, in ogni tipo di pugilato, non demolisce tanto la forza dell'avversario, quanto lo fa un uomo insultato che non risponde con insulti »; LX, 508: « Nulla suole mordere tanto coloro che ci ingiuriano quanto il fatto che noi, nel ricevere l'ingiuria, ridiamo delle loro ingiurie »; LX, 612: « Quando tu rispondi con un insulto ad un altro insulto sei stato vinto, non da un uomo, ma, cosa più vergognosa, dalla volgare passione dell'ira; se invece taci, hai vinto, e senza fatica hai innalzato un trofeo »; LXII, 498: « Quando uno, fatto oggetto d'insulto, non risponde con un altro insulto, non pianta forse e non infigge in qualche modo la riverenza per la propria mitezza nell'anima di colui che lo insulta? Che se quello non confessa subito l'utilità, perché il dispetto gl'infonde vergogna o soggezione, tuttavia ne riporta ben presto una viva impressione; è impossibile che un uomo violento, per quanto sia imbestialito, quando ha avuto rapporti con una persona paziente, se ne vada senza un grande guadagno ». Un po' forse plebea, ma robusta d'una concretezza che s'impone, la formulazione di EVAGRIO, *Tract. ad Eulogium* § 4 PG LXXIX, 1100 B 1-2: « Addolorerai quanti ti minacciano e t'insultano quando imporrai le briglie alle tue mascelle ».

(106) GREGORIO in *Carm.* I, 2, 33, 149-50 col. 939 ammonì: « Non cercare di vincere in ogni cosa né sempre. E' meglio essere nobilmente vinto che vincere ignobilmente » ed era un suggerimento di saggezza che proveniva dalle origini stesse della civiltà mediterranea; infatti già Pittaco di Lesbo, uno dei Sette Sapienti, circa mille anni prima di Gregorio, aveva consigliato: « Tollera di essere vinto dagli altri nelle piccole cose » (FVS Diels-Kranz, VI Aufl., I Bd., n. 7, p. 64). Anche il Crisostomo si soffermò sull'idea, seppure in una direzione abbastanza diversa da quella del Nazianzeno, PG LVIII, 756: « Non cerchiamo di vincere sempre. Il soverchiatore vince il soverchiato, ma di una cattiva vittoria, che porta rovina al vincitore; il soverchiato invece, per quanto sembri essere stato vinto, se sopporta con nobile altezza d'animo, è proprio lui che riceve la corona. In molti casi è meglio essere vinto ed è questo il miglior tipo di vittoria. ... Non vinciamo mai quando operiamo il male, ma sempre quando sopportiamo il male ».

(107) Nel PASTORE DI ERMA, *Mand.* V (33), 1, 3 SC 53, spicca la sentenza: « Il Signore abita nella pazienza, il diavolo invece nella collera ». Fu una virtù che il Crisostomo inculcò volentieri, forse per l'intensità di sostanza naturale e soprannaturale che si scherma sotto il suo aspetto così dimesso e poco appariscente; quest'eroismo in maschera antieroica ne colpì la mentalità di moralista: cfr. PG LII, 591: « La pazienza nei dolori è la regina delle virtù »; LII, 606: « La pazienza è la regina delle virtù, il fondamento delle buone opere, un porto tranquillo, la pace nelle guerre, la bonaccia in mezzo ai marosi, la sicurezza nelle insidie ... »; LVII, 434: « La pazienza è la madre di tutti i beni »; LXI, 277: « La pazienza è quanto di più solido esista » ...

ammirazione gli chiesero scusa e ricorrevano a lui come arbitro e consigliere (108).

Era la medesima accortezza diplomatica che Basilio aveva dimostrata quando, alla minaccia di arianizzazione forzata messa in atto da Valente, era accorso a Cesarea, superando le suscettibilità cestite nell'animo nobile ma risentito del vescovo Eusebio: egli cercò subito di moltiplicargli le manifestazioni di ossequio, di dissiparne i sospetti, di scagionarne la responsabilità nei dissapori, persuadendo tutti che le ombrosità erano state attizzate dal diavolo invidioso della concordia, di far vedere che sapeva obbedire e di sostenere il vescovo in tutte le esigenze (*Or.* XLIII, 33 coll. 540 C 11 - 541 A 5); aveva insomma l'arte di guidare il vescovo, pur usandogli i massimi riguardi (B 11-13). Si trattava di acuta conoscenza dei rapporti sociali, ma c'era anche ben altro: si affermavano magnanimità di spirito e vigore di virtù. La sapienza nella condotta non può essere, a lungo, artificiale; non resiste se non si radica in un'anima rinsaldata dalle più illuminate virtù.

Al medesimo Eusebio, per la medesima contingenza storica, Gregorio s'era rivolto contemperando il riguardo con la franchezza (*Epist.* 16, 2): dinanzi a qualche traccia di contegnosa alterigia il Nazianzeno rivendicò la propria libertà di parola e gli rammentò che un vescovo, il quale reprimesse la schiettezza dei rapporti, costringendo i suoi collaboratori a rinchiudere in sé il loro doloroso disappunto, « peccherebbe contro la verità », esponendosi ad ignorare situazioni effettive per rifiuto di testimonianze portatrici di elementi chiarificatori (109). L'ammonimento suona controllato, ma fermo ed esplicito; Gregorio riconosce l'autorità, ma di essa, insieme ai diritti, vede anche i doveri; potere non è arbitrio (110); investitura di comando non

---

(108) *Or.* XVIII, 36 col. 1033 B 5 - C 6. Con un'analoga mitezza Atanasio, tornato in sede dall'esilio, trattò i nemici, senza abbandonarsi a nessun senso di rancore né esercitare vendette: *Or.* XXI, 30 p. 174, 9-18. A questo proposito GIOVANNI CRISOSTOMO, *Cath.* VI, 11 in *Huit catéchèses baptismales inédites...* A. Wenger, SC 50 bis, p. 221, 7-11, notò: « Come la luce del sole illumina con i suoi raggi il volto di coloro che la guardano, così anche la virtù attira tutti quelli che la guardano a contemplarla e muove quanti hanno idee sagge a glorificare il Signore ». Anche GREGORIO, *Or.* XXIV, 17 p. 76, 10 aveva osservato che, al di là di ideologie o di partiti, « la virtù si fa ugualmente venerare da tutti ».

(109) Tuttavia l'assolutezza del termine « verità », così alto e solenne, spinge a guardare anche più lontano.

(110) Largo l'ambito di applicazione dell'assioma: « Il potere rende peggiore lo stolto »: *Carm.* II, 1, 12, 636 col. 1212. Il Crisostomo, PG LV, 139, richiamò: « Nessuno si inorgoglisca né si gonfi per il potere: è un luogo sdrucciolevole e sospeso su precipizi ».

è ombrosità d'imperio (111). La disciplina necessaria non deve velare la sensibilità dei coadiutori, la cui posizione di subordinati li espone ad umiliazioni che si tramutano facilmente in ferite psicologiche, le quali sono mali in se stesse già in quanto ferite, ma in più minano, oltre all'efficienza, quello spirito di carità che è l'anima della Chiesa. Il carisma ecclesiale non dispensa dal rispetto e, in fine, dalla buona educazione (112). Gregorio parla, esemplarmente, davvero con deferenza e con franchezza.

Di un'analoga superiorità di spirito dette prova Basilio nell'addolcire i dissidenti, evitando ogni servilismo adulatorio ed agendo con nobile distinzione; si astenne sia da una mollezza che snerva sia da un'asprezza che irrita: intrecciò i due comportamenti estraendone le positività (*Or.* XLIII, 40 col. 549 B -9); non si assoggettava le persone con l'astuzia, se le conquistava con la benevolenza; non sfruttava la preminenza, ma la possibilità di valorizzare riconoscendo (B 10-13). Siamo all'interno di quella cornice di giustizia, di cui esorta i sacerdoti a rivestirsi (*Or.* XIX, 9 col. 1053 B 2-3 dove adatta *Ps.* 132 [131] 9).

Anima vivificatrice di tutte queste virtù non poteva essere che un vicendevole vivissimo affetto tra il vescovo ed i suoi fedeli (113). In *Or.* XXIV, 2 vibra una tenerezza paterna, si espande un'umanità genuina che è però fecondata dalla presenza di Cristo: i due piani si compenetrano con un'assoluta sponta-

---

(111) Al § 7 dell'epistola (16) Gregorio ammonisce Eusebio a trattare Basilio con garbo: « Se tu gli userai il riguardo conveniente da lui riceverai il medesimo riguardo ». La scala gerarchica accoglie benissimo delicatezza e rispetto. Se la impone, il superiore non merita di ottenere quella deferenza che esige: è un sentimento che è legittimo solo quando viene attirato, non sospinto. E poi solo quando germoglia spontaneo può trasfondersi in azione sostenitrice. L'ossequio coatto è esposto a quella terribile degenerazione, rovinosa per entrambi, che è la piaggeria.

(112) Che, in fondo, è intelligenza. Infatti al § 6 con pacata correttezza mostra ad Eusebio l'incongruenza del suo procedimento. Trattando Gregorio e Basilio in maniera diversa testimoniava, davvero, di non conoscere la « verità » (§ 2).

(113) GREGORIO in *Epist.* 197, 5 scrisse: « La parentela delle anime prevale su quella dei corpi ». Commovente Giovanni Crisostomo, PG LX, 42: « Nulla mi è più caro di voi, neppure la luce che ora vediamo. Mi augurerei infinite volte di essere personalmente cieco, se con questo mezzo mi fosse possibile convertire le vostre anime: ecco come la vostra salvezza mi è più cara della luce stessa. Che cosa mi gioverebbero infatti i raggi del sole, qualora lo scoramento nei vostri riguardi diffondesse una fitta tenebra sui miei occhi? La luce è infatti buona quando brilla nella gioia; quando risplende in un'anima sofferente dà la sensazione di recare disturbo ». E poco dopo: « Che speranza noi abbiamo, se voi non fate progressi? Quale abbattimento, se voi

neità, quasi per una naturale preordinazione. Parlando, lui vescovo, ai fedeli dà come ovvio, in quanto discepoli di Cristo, « lo stringerci in un abbraccio che ci unisca ed il conservare l'unità dello spirito nel vincolo della pace » (*Or.* XXIV, 2 p. 42, 10-12). Gli basta una breve assenza per provare un'acuta ed irresistibile nostalgia per i suoi fedeli (*Or.* XXIV, 3, p. 42, 2-4 e cfr. XXVI, 1 p. 224, 1-8; XXVI, 2). In *Or.* XXXIII, 15 p. 190, 14-28 osserva il suo gregge, docile nell'ortodossia, con una premurosa dolcezza paterna: lì c'è la verità, c'è la salvezza, c'è Dio: lì ci sono i sommi valori oggettivi e quindi sommi valori diventano anche le persone che li vivono. Sulla « piccolezza » del suo gregge posa una carezza, diffonde una luce discreta e raccolta che lo consacra: quel minuscolo gregge è recinto da uno steccato di sicurezza. Gregorio ne dissolve tutte le inquietudini: l'esiguità numerica non deve costituire né cruccio emotivo né apprensione di coscienza: sono nel giusto, anche se minoranza. Hanno la garanzia dell'adesione di Cristo che sembrò averla prefigurata, perché sulla trama evangelica (*Ioh.* 10, 1-16) è tutta distesa la sua contemplazione. C'è delicatezza, ma non languore; nella finezza di Gregorio c'è forza. Non ripiega sul piccolo; lo riscontra, ma lo supera in una prospettiva di sviluppo che lo renda grande. Domina un'atmosfera di sanità: non c'è ombra di morbidezza. Ha spirito di conquista: degli eretici d'oggi non si ripromette solo di fare i fedeli di domani, se ne prefigura perfino dei vescovi (lin. 17-19) e di questa audace fiducia si assume mallevadore Cristo stesso (lin. 19), col quale arriva al punto di personificarsi. Si proclama infatti lui il Buon Pastore, che possiede tutti gli attributi di quello evangelico (lin. 20-24): tenerezza affettuosa e potente consapevolezza, che potrebbe sembrare orgoglio stravagante, se l'identificazione con Cristo si concludesse nella sua persona invece di spingersi alla sua missione. Gregorio è Cristo, non in quanto Gregorio, ma in quanto vescovo: lo è per investitura; lo è per i fedeli e di fronte agli eretici, non è detto che sia persuaso di esserlo dinanzi alla sua coscienza: parla per loro non per sé. Per lui il vescovo è Cristo in mezzo alla Chiesa di oggi ed è colui che « dà la vita per le sue pecorelle» (*Ioh.* 10, 11). In Gregorio la dolcezza è depu-

---

non vi comportate in maniera egregia? Ho l'impressione di sentirmi spuntare le ali, quando sento dire qualcosa di buono nei vostri confronti. Completate la mia gioia (*Phil.* 2, 2). Questo è l'unico movente della mia preghiera: la brama del vostro perfezionamento. Che io vi ami, che vi abbracci, che voi siate tutto per me, padre, madre, fratelli e figli: questo è il campo in cui posso scendere in gara con tutti ». — Sul piano dei princìpi il Crisostomo poi dichiarò: « Nulla contribuisce tanto (alla riuscita dell') insegnamento quanto l'amare e l'essere amato »: PG LXII, 529-30.

rata da ogni svenevolezza perché permeata d'eroismo, e l'eroismo è purgato da qualsiasi asprezza, perché intriso d'amorevolezza. Su ogni punto della circonferenza si proietta quella compenetrazione dei valori che in Gregorio è il centro irradiatore.

L'amore, che fiorisce in sentimento, si esplica nell'azione (114), per cui Basilio lo manifestò sostenendo nel corpo e nello spirito i poveri mediante il nutrimento (*Or.* XLIII, 34 col. 541 C - 3); Atanasio proteggendo tutti ed a tutti portando pace e riconciliazione (*Or.* XXI, 36 p. 188, 17-19); Basilio, ancora, risolvendo i contrasti con un'autorevolezza che produceva persuasività (*Or.* XLIII, 34 col. 541 B 11-13); Gregorio stesso prodigandosi in un impegno generoso, in quanto era ben deciso a non cercare « una vita di agevole inerzia, piuttosto che le ricompense riservate a quelli che faticano per Dio e mettono generosamente a frutto il talento loro affidato » (*Epist.* 183, 6); il padre utilizzando con alacre fervore tutti gli strumenti di apostolato per stabilire la concordia e favorire la regolarità della vita della Chiesa (115).

Una tale perfezione pastorale presupponeva un'intimità vivente con Dio, che Gregorio sanziona con un assioma insieme incoraggiante ed ammonitorio: « Dio rende un capo perfetto colui che ha messo la sua fiducia in lui ed in lui ha posto tutte le sue speranze » (116). L'abbandono in Dio è ben distinto da passivismi ed inerzie, in quanto implica, a base, un'energica opera di elevazione morale. Rileva infatti che Basilio pensava che per un privato fosse virtù il non avere vizi, mentre per un capo fosse vizio il non precedere di molto gli altri (117),

---

(114) GREGORIO, *Or.* XL, 25 p. 252, 2-3 osservò: « Sono colpe uguali la prontezza al male e l'indugio al bene ».

(115) *Or.* XVIII, 36 col. 1033 A 1-5 e A 9 - B 5. La medesima versatilità nell'uso dei mezzi e l'identico forte impegno nei riguardi di tutti sono affermati per Basilio in *Or.* XLIII, 43 col. 553 A 14 - B 8.

(116) *Or.* II, 113 p. 234, 4-5. Ricorda anche *Or.* XXVII, 4 p. 78, 3: « Il ricordo di Dio dev'essere più frequente del respiro »; XXXII, 21 p. 128, 8-9: « E' cosa bella e divinamente ispirata lo stimolarsi sempre verso Dio con il ricordo delle cose divine »; *Carm.* I, 2, 3, 79 col. 639: « Tu abbi una sola preoccupazione: di guardare sempre a Dio » e medesimo pensiero al v. 89; *Carm.* II, 1, 4, 3 col. 1022: « Non cesserò dal conversare con Dio »; *Carm.* II, 1, 43, 30-31 col. 1349: « O Cristo Signore, tu per me sei patria, forza, opulenza, tutto; in te riposerò ». Il NISSENO, *Contra Eunomium* III, 6 W. Jaeger § 77 p. 213, 12-16 dichiarò: « Nella natura intellettuale l'intimità con Dio è la vera vita; lo staccarsi da lui ha il nome di morte. Perciò il diavolo, il male primigenio, è chiamato morte ed inventore della morte » ed il Crisostomo, PG LXII, 215: « Nulla è così buono come l'essere nell'intimità con Dio ».

(117) Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LVII, 194: « Non basta fuggire il vizio, bisogna dimostrare una grande virtù ».

il non mostrarsi sempre migliore (118), il non commisurare le sue virtù alla dignità rivestita (*Or.* XLIII, 38 col. 548 A 14 - B 5): non riporta la preminenza a sé, si raffronta ad essa; non è compiacimento, è responsabilità; non illustra la persona, la obbliga ad illustrarsi. L'autorità più che essere un potere da esercitare, esercita un potere; il titolare ne diventa quasi più oggetto che soggetto.

Se l'episcopato comportava tanta eccellenza, era naturale che gli eletti dovessero venir scelti con cura, in grazia della loro responsabilità e dei grandi effetti in bene ed in male che potevano produrre (*Carm.* II, 1, 12, 180-88 col. 1179); infatti il buon vescovo è la colonna di fuoco che guida Israele alla terra della speranza, anche se non è un frequentatore di salotti od un Proteo versipelle (*ibidem* vv. 724-31 col. 1219). In contrapposizione al vescovo mondano che è adulatore, goloso (119), pieghevole alle circostanze ed ai soffi dei venti (120), camaleonte, Gregorio si rappresenta pio, frugale, saldo come un'incudine; dice di credere in una fede unica, considera stretta la via della verità, avanza sempre seguendo le Scritture, attira il popolo con la sua eloquenza e colpisce con sicurezza gli eretici ed i nemici (*Carm.* II, 1, 11, 704-20 coll. 1077-79 Jungck p. 88). Personalmente si rivendica « la brama del meglio » (*ibidem* 97 col. 1036 Jungck p. 58).

F. TRISOGLIO

---

(118) Eraclito, FVS Diels-Kranz, VI. Aufl., n. 49 p. 161, 9 proclamò « Uno per me vale diecimila, se è il migliore ».

(119) EVAGRIO, *Tractatus practicus* § 4 SC 171 p. 153 assicurò: « Una buona austerità di vita potenzia l'anima »; in *De octo spiritibus malitiae* § 2 PG LXXIX, 1145 C 3-5 asserì: « La terra incolta genera spine e la mente del goloso germoglia turpi pensieri », in § 2 col. 1148 A 5-10: « Se ti abbandoni alla brama dei cibi, nulla basterà a soddisfare il piacere. La cupidigia del mangiare è infatti un fuoco: sempre riceve e sempre brucia. Una misura sufficiente riempie un vaso, ma un ventre che scoppia non dice mai: Basta! » ed in § 4 col. 1148 C 11 - D: « La golosità è madre dell'intemperanza ». Il Crisostomo, PG LIX, 137, avvertì: « Le impetuose correnti dei fiumi non sono solite corroderne le sponde e farle crollare con tanta facilità quanta è quella con cui la molle raffinatezza lussuosa demolisce tutti i fondamenti della nostra salute... La tavola austera e semplice è la madre della salute » ed in LIX, 251 dichiarò: « Nulla di peggiore della ghiottoneria, nulla di più vergognoso. Essa rende tardo il pensiero, rende carnale l'anima, rende cieco e non lascia vedere ».

(120) Cfr. BASILIO, *Epist.* 244, 9 Courtonne III p. 82, 1-3: « Gli uomini sono simili alle nubi, che vengono trasportate, a seconda delle mutazioni dei venti, ora da una parte ora da un'altra dell'atmosfera » ed *Epist.* 257 p. 109, 15-16: « Non trepidate mai dinanzi alla turba della gente, che, come l'acqua del mare, si lascia trasferire dai venti da tutte le parti ».

MARIA DI NAZARET NELLA BIBBIA

Il titolo di questo saggio deriva dal corso di Letteratura Cristiana Antica tenuto nell'anno accademico 1990-91 presso la Università di Genova e dedicato al tema più ampio: *Maria di Nazaret nell'antica letteratura cristiana.* A sua volta questo tema si ricollegava ad un precedente corso, svolto nel 1983-84, su *Sponsa, mater, virgo: la donna nel mondo biblico e patristico* (1).

Era indispensabile cercare di ricostruire dal punto di vista storico ed il più fedelmente possibile la figura di Maria di Nazaret, che compare per la prima volta nei capitoli I e II di *Matteo* e di *Luca,* i cosiddetti « vangeli dell'infanzia » (2).

Il primo passo è offerto da *Matteo* I, 18-23, che così racconta la nascita straordinaria di Gesù (3):

> « La nascita di Gesù avvenne in questo modo. Sua madre Maria si era fidanzata con Giuseppe, ma, prima che essi iniziassero a vivere insieme, si trovò che aveva concepito per opera dello spirito santo. Il suo sposo Giuseppe, che era giusto e non

(1) Con questo titolo figurano tra le « Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica e Medievale », vol. 92, Genova, 1985, gli Atti dei seminari interdisciplinari tenutisi nell'ambito del corso.

(2) Dall'amplissima letteratura in merito cito soltanto R. E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca,* Assisi, 1981, anche se non sempre accettabile nelle sue proposte e conclusioni e, dello stesso autore, *Gospel Infancy Narrative Research from 1976 to 1986,* in « Cath. Bibl. Quarterly » 48 (1986), pp. 468-483 e 660-680.

(3) Traduco dal *Novum Testamentum Graece* di NESTLE-ALAND, 26ª ed., Stuttgart, 1979.

voleva esporla in pubblico, decise di ripudiarla segretamente. Ora, quando già aveva preso tale risoluzione, ecco che un inviato (4) del Signore gli apparve in sogno e gli disse: — Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria tua sposa, perché ciò che in lei è stato concepito è opera dello spirito santo. Darà alla luce un figlio e tu lo chiamerai Gesù (*Iesous*): egli infatti salverà (*sosei*) il suo popolo dai suoi peccati (5). Tutto ciò è accaduto perché si adempisse ciò che era stato annunciato dal Signore per mezzo del profeta che dice: — *Ecco la vergine concepirà e partorirà un figlio e gli porranno il nome di Emmanuele, che significa "Dio con noi"*».

Maria, secondo l'uso matrimoniale ebraico, si trovava nel periodo del « fidanzamento » (*qiddûsîn*), che durava circa un anno e precedeva la celebrazione ufficiale delle « nozze » (*nissû'în*) (6). Il suo misterioso concepimento è collegato esplicitamente da *Matteo* alla profezia di *Isaia* VII, 10-14:

« E Yahweh continuò a parlare ad Achaz dicendo: — Chiedi per te un segno da parte di Yahweh tuo Dio nel profondo degli inferi o in alto lassù. Ma Achaz rispose: — Non chiederò e non tenterò Yahweh. Disse allora: — Udite, casa di Davide! È forse troppo poco per voi molestare gli uomini, che volete molestare anche il mio Dio? Perciò il Signore stesso vi darà un segno: ecco la giovane concepirà e partorirà un figlio e gli porrà nome "Dio con noi"». (7)

Isaia svolse la sua attività di profeta nell'VIII secolo a.C. ed il brano riportato dal c. VII riguarda il suo intervento presso il re Achaz, che per difendersi dai nemici voleva chiedere aiuto all'Assiria. Il v. 14 contiene il famoso « oracolo dell'Em-

(4) Sul significato di *aggelos* cfr. la voce relativa di W. Grundmann, G. von Rad e G. Kittel nel *Grande Lessico del Nuovo Testamento* di G. KITTEL - G. FRIEDRICH, ed. italiana a cura di F. Montagnini - G. Scarpat, Brescia, I 1965, coll. 195-230.

(5) Nella versione ebraica di F. Delitzsch (*Die vier Evangelien ins Hebräisch übersetzt*, edd. J. Carmignac-H. Klein, Turnhout, 1984, p. 2) è evidente la corrispondenza tra *yesû'a* (« Gesù ») e *yosî'a* (« salverà », imperf. hif. 3 p. s.m. da *ys'*); cfr. inoltre F. Zorell, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Roma, 1984, p. 336.

(6) Sulle varie modalità del fidanzamento e matrimonio ebraico cfr. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, München, 1965, pp. 372-399.

(7) Ho tradotto dalla *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, 1984, p. 685; sul valore di futuro dei tre verbi del v. 14 cfr. la *Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch-rev. A. E. Cowley, Oxford, 1986, 44 *f*; 74 *g*; 116 *p*.

manuele » e preannuncia la nascita prodigiosa di un personaggio di origine divina, destinato a liberare per sempre il regno di Giuda.

Nella citazione del versetto *Matteo* ha riportato con alcune varianti la versione greca dei *Settanta* (8), che avevano reso con *e parthenos* (« la vergine ») il termine ebraico *haʿalmâ*, indicante più genericamente « una giovane come nubile, non come vergine e neppure come sposata o non sposata », secondo W. Gesenius (9).

Giustamente F. Delitzsch, commentando il passo, afferma che questo figlio futuro è « Dio nella sua manifestazione corporale », il cui mistero non ancora svelato nell'Antico Testamento lascia intravedere qui i primi bagliori, come allude chiaramente la sua prodigiosa nascita dalla « vergine » (10).

L'identificazione di Maria con la « vergine » e di Gesù con l'« Emmanuele », presentata per la prima volta da *Matteo*, sarà uno dei temi più ricorrenti nell'antica letteratura cristiana, a cominciare dalla *I Apologia* di Giustino (11).

I capitoli I e II di *Matteo* e di *Luca*, anche se contengono particolari straordinari, come la nascita di Gesù narrata sobriamente da *Matteo* I, 18 ss. e, più ampiamente, da *Luca* I, 26-38 (con il racconto dettagliato dell'annunciazione) e II, 1-20 (che integra quello di *Matteo* II, 1 ss.), si contraddistinguono per la

---

(8) Cfr. *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, XIV, *Isaias*, ed. J. Ziegler, Göttingen, 1967, p. 147 (la versione di *Isaia* sarebbe posteriore al 170 a.C. secondo G. Dorival, in *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, a cura di M. HARL - G. DORIVAL - O. MUNNICH, Parigi, 1988, pp. 94-95; 111); per le varianti delle antiche versioni greche e latine del v. 14 cfr. l'ampia documentazione di R. GRYSON, *Vetus Latina*, 12, *Esaias*, Freiburg i.B., fasc. 4 (1989), p. 242 ss.

(9) *Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch über das Alte Testament*, XVII ed. a cura di F. BUHL, 1962, p. 594; il termine specifico per indicare « vergine » sarebbe *bᵉtûlâ*.

(10) *Commentary on the Old Testament*, VII, *Isaiah*, vers. ingl. di J. MARTIN, Grand Rapids (Michigan), rist. 1988, p. 220; lo stesso *Commentary on the O.T., X, Minor Prophets*, a cura di C. F. KEIL, vers. ingl. di J. MARTIN, ib., p. 482 ss., vede nella misteriosa « donna che deve partorire », menzionata nella profezia su Betlemme di *Michea* V, 2, un'allusione alla « vergine » di *Isaia* VII, 14: tuttavia *Matteo* II, 6 non ne parla, limitandosi a citare unicamente e con varianti *Michea* V, 1 a lode di Betlemme come luogo di nascita del Messia.

(11) Cfr. le numerose citazioni in S. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus Marianum Patristicum*, Burgos, I, 1970, pp. 18-20 (su Giustino); per una visione sintetica cfr. E. PERETTO, *Mariologia patristica*, in « Complementi interdisciplinari di Patrologia », a cura di A. QUACQUARELLI, Roma, 1989, pp. 697-756.

loro estrema semplicità, che è insieme la causa del loro inimitabile fascino.

Basta il confronto con qualche brano tratto dai vangeli apocrifi, ad esempio da quello dello *Pseudo-Matteo*, rifacimento occidentale del più antico *Protovangelo di Giacomo*, per accorgersi come la più ingenua e sbrigliata fantasia abbia alterato il racconto. Ecco un particolare aggiunto alla narrazione della fuga in Egitto di *Matteo* II, 13-15:

> « Essendo giunti in una grotta e volendo riposarsi, Maria smontò dall'asina e si sedette, tenendo Gesù sulle ginocchia. Ora tre fanciulli accompagnavano Gesù e una fanciulla era con Maria. Ed ecco che all'improvviso uscirono dalla grotta molti draghi, vedendo i quali i fanciulli levarono grida di terrore. Gesù discese allora dalle ginocchia di Maria e fece fronte ai draghi: questi lo adorarono e poi si allontanarono ». (12)

Proprio la sobrietà del racconto e la discrezione che accompagna efficacemente i singoli particolari contribuiscono a fare risaltare la piena umanità di Maria, come ad esempio in *Luca* II, 19 e 51, dove è sottolineata la sua cura nel « conservare tutte queste cose nel suo cuore » o, sempre in *Luca* II, 33 e 50, che riferisce la « meraviglia » e la « incomprensione » di Maria e di Giuseppe per le parole di Simeone e di Gesù nel tempio.

Leggendo il « Magnificat » (*Luca* II, 46-55) viene spontaneo accostare questo cantico a quello di Anna (*I Samuele* II, 1-10), ma, come giustamente ha rilevato il Morris (13), mentre il cantico di Anna è un grido di trionfo di fronte ai nemici, quello di Maria è « un'umile contemplazione delle grazie di Dio », espressa in un fitto ed armonico tessuto di citazioni veterotestamentarie (14).

Come è noto, dopo i « vangeli dell'infanzia » la presenza di Maria si attenua quasi del tutto nei Sinottici, per ricomparire

---

(12) Ho riportato parte del c. XVIII nella versione di F. AMIOT, *Gli evangeli apocrifi*, Milano, 1979, p. 66.

(13) L. MORRIS, *Luke*, in « Tyndale New Testament Commentaries », rev. 1988, p. 83.

(14) Cfr. i diversi riferimenti indicati dal *Novum Testamentum Graece* di NESTLE-ALAND cit., pp. 153-154.

soltanto in due significativi episodi di *Giovanni*: nel racconto delle nozze di Cana (II, 1-12) e nella scena di Maria ai piedi della croce (XIX, 25-27).

Quest'ultimo episodio ha una straordinaria efficacia artistica, espressa dalla scarna e drammatica narrazione:

> « Presso la croce di Gesù stavano sua madre e la sorella di sua madre, Maria di Clopa e Maria Maddalena. Allora Gesù, vista la madre e presso di lei il discepolo che amava, dice alla madre: — Donna, ecco tuo figlio. Poi dice al discepolo: — Ecco tua madre. E da quel momento il discepolo la prese con sé ». (15)

Non poteva esserci per Maria rivelazione più tragica della misteriosa profezia di Simeone: « Una spada trafiggerà la tua anima, perché siano svelati i pensieri di molti cuori » (*Luca* II, 35).

In seguito soltanto più una volta nel Nuovo Testamento è menzionata Maria dallo stesso *Luca* in *Atti* I, 14 e, pur nella sua laconicità, è molto significativo ed importante il ricordo della sua presenza tra gli apostoli in attesa della Pentecoste:

> « Tutti questi attendevano costantemente con un cuore solo alla preghiera, insieme con le donne e Maria, la madre di Gesù, e con i fratelli di lui ». (16)

L'umanità di Gesù, « nato da donna », è ribadita da Paolo nella *Lettera ai Galati* IV, 4, al termine di alcune importanti riflessioni sulla giustificazione mediante la fede in Cristo, ed il silenzio sul nome ed il ruolo di Maria nella incarnazione del figlio di Dio può forse essere ricondotto al particolare atteggiamento della società giudaica nei confronti della donna, considerata inferiore all'uomo ed a lui sottomessa (come afferma lo

---

(15) Giustamente A. SCHLATTER commenta: « All'ultima parola per la madre a cui era unita un'ultima parola per Giovanni, la sua naturalezza conferisce una profondità che verrà alterata soltanto da rielaborazioni allegorizzanti » (*Der Evangelist Johannes*, Stuttgart, 1975, p. 351).

(16) Per l'identificazione dei « fratelli » di Gesù, figlio unico di Maria, con i suoi « parenti » mi paiono tuttora valide le conclusioni di J. BLINZER, *I fratelli e le sorelle di Gesù*, ed. it. a cura di G. FORZA, Brescia, 1974.

stesso Paolo in *I Corinzi* XI,7-10; XIV,34-35 e in *I Timoteo* II, 11-15) (17).

Il passo precedentemente illustrato di *Isaia* VII, 14 e la sua reinterpretazione in senso messianico da parte di *Matteo* sono probabilmente presenti nel noto episodio della lotta tra la donna ed il drago dell'*Apocalisse* XII, 1 ss.:

> « Ed un grande segno apparve nel cielo: una donna rivestita di sole, con la luna sotto ai suoi piedi e sul suo capo una corona di dodici stelle. Era incinta e gridava per le doglie ed il travaglio del parto. Ed apparve un altro segno nel cielo: ecco un grande drago, rosso fiammante, con sette teste e dieci corna... Ed il drago si pose di fronte alla donna che stava per partorire, per divorare il suo bambino appena nato. E partorì un figlio maschio, destinato a governare tutte le nazioni con scettro di ferro. E suo figlio fu rapito presso Dio ed il suo trono, e la donna fuggì nel deserto... ».

L'interpretazione più comunemente accolta di questo brano vede nella donna partoriente il simbolo della chiesa che genera i suoi figli nella sofferenza, e solo indirettamente il simbolo viene applicato a Maria, invocata ed onorata come madre della chiesa (18).

È invece esplicita da parte dell'*Apocalisse* XII, 9 l'identificazione del grande drago col « serpente antico, quello che è chiamato Diavolo e Satana », il drammatico protagonista della tentazione di Adamo ed Eva narrata nel c. III della *Genesi*, che al v. 15 preannunciava la lotta secolare tra di lui e la donna ed insieme la sua sconfitta finale:

> « Porrò inimicizia tra te e la donna, tra il tuo seme ed il suo seme: esso ti schiaccerà il capo e tu lo attenterai al calcagno ». (19)

---

(17) Sulla condizione della donna nella società giudaica e nei primi secoli cristiani cfr. P. SACCHI, *Storia del mondo giudaico*, Torino, 1976, p. 254 ss.; M. ALEXANDRE, *Immagini di donne ai primi tempi della cristianità*, in G. DUBY-M. PERROT, *Storia delle donne. L'antichità*, a cura di P. SCHMITT PANTEL, Bari, 1990, pp. 465-513.

(18) Cfr. al riguardo le osservazioni di U. VANNI, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna, 1988, pp. 227 ss.; 342 ss. e, per un riferimento metaforico a *Giov.* XIX, 25-27, A. FEUILLET, *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament*, in « Maria. Études sur la Sainte Vierge », éd. H. Du Manoir, Parigi, VI, 1961, pp. 61-65.

(19) Dalla *Biblia Hebraica Stuttgartensia* cit., p. 5; per il doppio significato del verbo *swf* (« schiacciare » e « attentare ») cfr. la voce relativa del Gesenius, *Wörterbuch* cit., p. 815.

Ho usato deliberatamente il sostantivo maschile « seme », indicante la discendenza, per rendere il corrispondente ebraico pure maschile *zera'*, dello stesso genere del pronome personale maschile *hû'* (« esso »). Tuttavia già l'antica versione greca dei *Settanta* sembrava cogliere, oltre la lettura della lotta tra il serpente e l'umanità, un significato personale e messianico facendo corrispondere al neutro *to sperma* il maschile *autos*; mentre la *Vetus Latina* ricalcherà con *ipse* i *Settanta*, la *Vulgata* di Gerolamo farà corrispondere al maschile ebraico il femminile *ipsa*, riferendolo a *mulier* anziché al neutro *semen*, estendendo così l'interpretazione dalla donna in generale alla madre del futuro Messia, e la tradizione successiva scorgerà in questo passo genesiaco il « Protovangelo » (20).

È significativo che i primi testimoni dell'antica letteratura cristiana riprendano ed approfondiscano gli stessi passi biblici precedentemente esaminati. Tuttavia, a confronto con la estrema semplicità delle testimonianze bibliche, nel graduale sviluppo della speculazione teologica su Maria si assiste ad un duplice fenomeno: da una parte si accentuano in modo negativo determinati aspetti della sua umanità e dall'altra, portando all'estremo l'esaltazione della sua verginità, si attenuano quasi del tutto i caratteri positivi della sua femminilità.

Vorrei citare solo due esempi di questo atteggiamento, senza pretendere in alcun modo di individuare ed esaurire con essi la vasta e complessa gamma dei temi patristici mariani.

Giovanni Crisostomo nella *XXI Omelia sul Vangelo di Giovanni*, 1 ss., così commenta il dialogo tra Gesù e sua madre alle nozze di Cana:

> « Essendo venuto a mancare il vino sua madre dice: — Non hanno più vino. A questo punto è giusto domandarsi per quale motivo venne mai in mente alla madre di immaginarsi qualcosa di grande sul figlio. Infatti non aveva ancora compiuto alcun prodigio... Ella voleva mostrare il suo favore agli ospiti e rendere se stessa più illustre mediante il figlio... Perciò egli le rispose alquanto bruscamente dicendole: — Che c'è fra me e te, o donna? Non è ancora giunta la mia ora... Dato che aveva sofferto nel

(20) La versione del *Pentateuco*, tra cui la *Genesi*, è compresa tra il 285 e il 210 a.C. (cfr. DORIVAL, *o.c.*, p. 111); per il testo dei *Settanta* cfr. J. W. WEVERS, *Vetus Testamentum Graecum*, I, *Genesis*, Göttingen, 1974, p. 93; per la *Vetus Latina* cfr. B. FISCHER, *Vetus Latina*, 2, *Genesis*, Freiburg i.B., 1951, p. 68 e, per la *Vulgata*, R. WEBER, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart, 1984, p. 7.

partorirlo, credeva di potergli imporre tutto, secondo la comune abitudine delle madri, mentre invece avrebbe dovuto onorarlo e adorarlo come Signore...». (21)

Ecco ora a che punto la verginità di Maria viene idealizzata da Ambrogio nel secondo libro del suo trattato *Sulle vergini*, 7 ss.:

> «Che cosa vi è di più nobile della madre di Dio?... Vergine era non solo nel corpo, ma anche nell'anima... Non sapeva uscire di casa se non per recarsi al tempio, ed anche allora con i genitori e i parenti... Nessuno era per lei custode migliore di se stessa... Anche al presentarsi dell'angelo fu trovata nella parte più recondita della casa senza compagnia, perché nessuno interrompesse il suo raccoglimento e nessuno la disturbasse... E Maria trepidò sconvolta alla vista dell'angelo, come se fosse un uomo...». (22)

L'idealizzazione di Maria, che trasforma progressivamente la sua persona in simbolo, si può certo spiegare come dovuta alla straordinaria grandezza della sua missione, espressa già a partire dalla prima metà del III secolo dal titolo *Theotokos*, «Madre di Dio» (23).

Tuttavia questa sublime dignità non annulla in alcun modo la sua umanità, quale appare dalle narrazioni estremamente semplici e profonde dei Vangeli, il cui realismo, oltre ogni astrattezza connessa alla speculazione teologica, ha suscitato nel corso dei secoli la commozione della pietà popolare e la fantasia delle più varie manifestazioni artistiche.

Mi pare così che si possano applicare anche a Maria le osservazioni che E. Auerbach faceva a proposito della storia di Gesù: «Il nucleo storico del cristianesimo, cioè la crocifissione di Cristo e gli eventi ad essa connessi, superano per l'incredibilità e l'ampiezza dei contrasti ivi compresi tutta la tradizione

(21) Ho tradotto da CAMPOS, *Corpus Marianum Patristicum* cit., II, 1970, p. 424 ss.

(22) Da CAMPOS, *o.c.*, III, 1974, p. 141 ss.

(23) Cfr. in merito M. STAROWIEYSKI, *Le titre* Theotokos *avant le concile d'Ephèse*, in «Studia Patristica» XIX (1989), pp. 236-242 e la voce *Theotokos* di E. Peretto nel «Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane», II, 1984, col. 3445; per lo sviluppo della mariologia cfr. G. SOELL, *Storia dei dogmi mariani*, Roma, 1981.

antica, sia mitica che prammatica... La profondità e l'ampiezza del naturalismo nella storia di Cristo è senza pari: mai l'antica poesia e neppure la storiografia avevano avuto l'occasione o la forza di una simile rappresentazione del reale» (24).

La straordinaria novità del cristianesimo si presenta proprio nell'annuncio che l'assoluta infinità ed ineffabilità di Dio, affermate da tutta la tradizione ebraica e classica, si sono misteriosamente rivelate nella «carne» di un uomo «nato da una donna» che, come tutte le madri, ha sentito muovere in sé per nove mesi una nuova vita; ha dato alla luce suo figlio; l'ha seguito sempre più stupita per gli eventi connessi alla sua persona; gli è vissuta accanto trent'anni, poi ha dovuto assistere al suo graduale e definitivo distacco, durante i tre anni della sua predicazione, per tornare ad essergli vicina al momento della sua straziante agonia e morte in croce, tra il disprezzo dei nemici e l'abbandono dei discepoli, prima dell'indicibile esperienza della sua risurrezione.

È questa la figura di Maria quale appare dalla Bibbia, ed essa non solo non ha perso, ma ha continuamente accresciuto l'intensità del suo fascino, tanto più suggestivo quanto più discreto, anche nel mondo contemporaneo, in cui la presenza e l'importanza della donna si sono fatte sempre più vive, oltre ogni effimera e superficiale contestazione (25).

ALDO CERESA-GASTALDO

(24) Nel saggio *Dante, poeta del mondo terreno*, in «Studi su Dante», Milano, 1963, pp. 12 e 15.

(25) Cfr. al riguardo la breve sintesi di S. DE FIORES, *Significato di Maria per il nostro tempo*, in «Renovatio» XXV (1990), pp. 441-456.

QUADRIVIUM EDIZIONI
Via XII Ottobre, 14
C.c.p. 25662164
GENOVA

LUIGI BOGLIOLO, *Come si fa la filosofia - A Cent'anni dalla «Aeterni Patris»*; 1980, pagg. 124, lire 5.000.

« Il presente studio del Bogliolo rappresenta una testimonianza chiara e concisa, in linea con il magistero della Chiesa, sulla validità dello studio del Dottore Angelico, "che segna ancor oggi la via dell'autentico progresso del sapere, come antesignano dell'armonia della ragione e della fede" (pag. 3) ... Il Bogliolo si sofferma brevemente e puntualmente su alcuni principi didattici cioè sul modo di comunicare agli altri la filosofia, ... » (TITO DI STEFANO, in *Benedictina*).

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

IL *DISCORSO* 105 DI S. AGOSTINO E IL MITO DI ROMA ETERNA

(seconda parte)

II. IL MITO DI *ROMA AETERNA*

1. *Le origini del mito*

Quando si parla di *Urbs Aeterna*, anche ai giorni nostri si intende Roma, perché il cristianesimo, sviluppatosi nell'impero romano, ha posto la sua sede in questa città (in essa infatti, si trova il Supremo Pastore dei cattolici), comunicandole così, i valori sommi della fede: la credenza nella resurrezione finale e quella nella vita ultraterrena.

Per i pagani, invece, questo concetto costituiva un mito, una convinzione religiosa e politica ritenuta indispensabile alla continuità dell'impero.

È assai probabile che, nella sostanza, il mito dell'eternità di Roma risalga alle stesse origini storiche della città (158). La nascita dei gemelli Romolo e Remo, frutto dell'unione di un dio del focolare con una schiava, divenuta, poi, nella leggenda, Vestale, mette in evidenza la sacralità dell'evento (159).

Per quanto concerne più in particolare la denominazione di *Roma aeterna* che generalmente si crede abbia inizio con l'età augustea, va detto che essa è invece di provenienza ellenistica e si riallaccia al concetto greco di *aión*, del tempo infinito (160).

Il più antico accenno all'eternità di Roma è contenuto, in-

(158) J. LAMOTTE, *Le Mythe de Rome «Ville Eternelle» et Saint Augustin*, in «Augustiniana», 11, 1961, 225.

(159) S. MAZZARINO, *Antiche leggende sulle origini di Roma*, in «Studi Romani», 4, 1960, 389-391.

(160) J. PH. OSSNER, *Quelques réflexions sur «Roma Aeterna»*, in «Revue des études latines», 47, 1969, 493.

fatti, in un inno della poetessa greca Melinno di Locri (161). Nel curioso poema (162) si contrappone al continuo mutare degli eventi la stabilità della sola Roma (163).

I due concetti di stato romano e di religione romana erano da sempre ritenuti strettamente legati, inscindibili, perché si pensava che sia la città che lo stato avessero una natura divina (164).

Cicerone, per esempio, attribuisce al termine *civitas* una valenza religiosa, posta in risalto dall'uso delle espressioni: *civitas beata* (165), *immortalis* (166), *pudens* (167).

Il mondo è il luogo in cui si attua e si manifesta il divino: *atqui necesse est, cum sint di, si modo sint (ut profecto sunt), animantis esse, nec solum animantis sed etiam rationis compotes inter seque quasi civili conciliatione et societate coniunctos, unum mundum ut communem rem publicam atque urbem aliquam regentis* (168).

È anche comune dimora degli dei e degli uomini: *est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque; soli enim ratione utentes iure ac lege vivunt* (169).

---

(161) J. PH. OSSNER, *Quelques réflexions* cit., 494. Ci è stato tramandato da STOBEO, *Ecl.* 3, 7, 12 un inno a Roma in cinque strofe saffiche della poetessa greca Melino o Melinno. Si pensa che l'ode risalga al II secolo a.C.; cfr. A. LESKY, *Storia della letteratura greca*, III, Milano, 1978[6], (Berna, 1957-58), 942. Secondo S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, III, Bari, 1966, 387, risalirebbe al III secolo a.C.

(162) F. PASCHOUD, *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Roma, 1967, 9, n. 3.

(163) S. MAZZARINO, *Il pensiero storico* cit., III, 387 e II, 506.

(164) R. ARBESMANN, *The Idea of Rome in the Sermons of St. Augustine*, in «Augustiniana», 4, 1954, 305. «Di fatto il carattere religioso della *civitas* romana... ne costituisce la determinazione fondamentale vera e propria. Religione e *civitas* si appartengono vicendevolmente, anzi la *civitas* è l'autentico *obiectum formale* della religione pagano-romana» (J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Milano, 1971, (Ismaning, 1954), 266).

(165) CIC., *fin.* 1, 58.

(166) CIC., *Rab. perd.* 33.

(167) CIC., *Flacc.* 55.

(168) CIC., *nat. deor.* 2, 78.

(169) CIC., *nat. deor.* 2, 154; cfr. inoltre *nat. deor.* 2, 17; *leg.* 1, 23: *ut iam universus hic mundus sit una civitas communis deorum atque hominum existimanda*; *fin.* 3, 64: *mundum autem censent regi numine deorum, eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, ut unum quemque nostrum eius mundi esse partem.*

L'immagine di questa dimora è la Roma ideale, incorrotta degli antichi, che ha potuto fondare e conservare per tanto tempo, coi suoi uomini e i suoi buoni costumi uno stato così vasto e potente: *"Moribus antiquis res stat Romana virisque"... Nam neque viri, nisi ita morata civitas fuisset, neque mores, nisi hi viri praefuissent, aut fundare aut tam diu tenere potuissent tantam et tam fuse lateque imperantem rem publicam* (170).

Lo stato che si reggerà sulle istituzioni e sui costumi degli avi avrà lunga durata: *tamen de posteris nostris et de illa immortalitate rei publicae sollicitor, quae poterat esse perpetua, si patriis viveretur institutis et moribus* (171).

Cicerone esprime in diverse occasioni il suo convincimento che Roma sia eterna (172), anzi che lo stato per se stesso debba essere eterno, e quindi che la sua decadenza sia da considerarsi innaturale: *debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit. Itaque nullus interitus est rei publicae naturalis ut hominis, in quo mors non modo necessaria est, verum etiam optanda persaepe. Civitas autem cum tollitur, deletur, extinguitur, simile est quodam modo, ut parva magnis conferamus, ac si omnis hic mundus intereat et concidat* (173).

Con il principato augusteo il mito di *Roma Aeterna* ha la sua piena realizzazione. Con esso scompaiono le angosce escatologiche che negli ultimi anni della repubblica erano giunte all'esasperazione e i contemporanei si sentono finalmente sicuri (174). Sentono, inoltre, di essere giunti « a un'epoca definitiva

(170) CIC., *rep.* 5, 1, in AUG., *civ.* 2, 21; il verso iniziale appartiene agli *Annali* di Ennio, 305 V².

(171) CIC., *rep.* 3, 29; cfr. inoltre *off.* 2, 26 s.

(172) CIC., *Phil.* 2, 51: *dum genus hominum, dum populi Romani nomen exstabit — quod quidem erit, si per te licebit, sempiternum —, tua illa pestifera intercessio nominabitur*; cfr. inoltre *Sest.* 22, 50: *quod si immortale retinetur, quis non intellegit immortalem hanc civitatem futuram?*; *Marcell.* 7, 22: *doleoque, cum res publica immortalis esse debeat, eam in unius mortalis anima consistere.*

(173) CIC., *rep.* 3, 34, in AUG., *civ.* 22, 6.

(174) J. PH. OSSNER, *Quelques réflexions* cit., 494 s. Quando una minaccia incombeva su Roma si temeva che si avvicinasse la sua fine e perciò ricominciavano i calcoli sulla sua durata. Interpretando i dodici avvoltoi di Romolo (vedi più avanti) come gli anni di vita della città e in particolare come un susseguirsi di cicli di 365 anni ciascuno, proprio all'epoca di Augusto avrebbe dovuto concludersi il secondo. Ma il principe, con innovazioni politiche e religiose dimostrò di saper dare inizio ad un nuovo corso della storia; cfr. J. Lamotte, *Le Mythe de Rome* cit., 226.

cui tendevano tutte le altre che l'avevano preceduta » (175). In quest'era, improntata alla *pax romana,* diveniva manifesto tutto il senso della storia e si pensava che questo tempo dovesse durare in eterno (176).

Tibullo è il primo fra gli scrittori augustei a usare l'espressione *aeterna urbs* (177). La stessa locuzione o altre molto simili si trovano in Ovidio (178) e in Livio (179).

In Orazio l'idea di un'eternità di Roma non si trova formulata espressamente, tuttavia nel *Carmen Saeculare* si manifesta la certezza che Apollo e Diana garantiscono il futuro e la crescente prosperità al popolo romano (180).

Con Virgilio il mito dell'eternità di Roma riceve la sua forma più chiara e intensa: *Romulus excipiet gentem et Mavortia condet / moenia Romanosque suo de nomine dicet. / His ego nec metas rerum, nec tempora pono, / imperium sine fine dedi* (181).

Anchise, nel VI libro dell'*Eneide* profetizza: *en, huius, nate, auspiciis illa incluta Roma imperium terris, animos aequabit Olympo* (182).

---

(175) G. TORTI, *Il suo regno non avrà mai fine,* Roma, 1983, 51.

(176) G. TORTI, *Il suo regno* cit., 52.

(177) TIB. 2, 5, 23: *Romulus aeternae nondum formaverat urbis moenia.*

(178) OV., *fast.* 3, 71-76: *iam, modo qua fuerant silvae pecorumque recessus, / Urbs erat; aeternae cum pater Urbis ait.*

(179) LIV. 5, 7, 10: *beatam urbem Romanam et invictam et aeternam;* inoltre 4, 4, 4: *in aeternum urbe condita.*

(180) HOR., *carm. saec.* 61-68: *augur et fulgente decorus arcu / Phoebus acceptusque novem Camenis, / qui salutari levat arte fessos / corporis artus, / si Palatinas videt aequus arces, / remque Romanam Latiumque felix / alterum in lustrum meliusque semper / prorogat aevum.*

(181) VERG., *Aen.* 1, 276-279. Secondo E. PARATORE, *Introduzione,* in *Virgilio. Eneide,* I, Milano, 1978, p. X, n. 3, il v. 498 del secondo libro delle *Georgiche (Res Romanae perituraque regna)* getterebbe una cupa ombra sull'atteggiamento trionfalistico di Virgilio. Mentre altri critici, tra cui F. della Corte, *Le Georgiche di Virgilio. Libri I-II,* Genova, 1986, 152, intendono con *perituraque regna* «i nemici di Roma», per E. PARATORE, *Virgilio. Le Georgiche,* Milano, 1959, 190, l'intera espressione è endiadi, nel senso che *peritura* si riferisce anche a *Res Romanae.* Questo offuscherebbe, perciò, l'atteggiamento ottimistico che Virgilio dimostra in tutto il secondo libro delle *Georgiche.* E. PARATORE, *Introduzione,* in *Virgilio. Eneide* cit., I, p. X, n. 3 osserva ancora che anche Agostino in *serm.* 105, 7, 10 constatò il contrasto tra *Aen.* 1, 278 s. e *Georg.* 2, 498 che risolse poi con un originale espediente retorico (torneremo su questo più avanti).

(182) VERG., *Aen.* 6, 781 s.

Roma appare come il venerabile luogo della pace e della salvezza: *tu regere imperio populos, Romane, memento. Hae tibi erunt artes, pacisque inponere morem, parcere subiectis et debellare superbos* (183).

Augusto si manifesta come colui che redimerà il *saeculum: hic vir, hic est, tibi quem promitti saepius audis, / Augustus Caesar, Divi genus, aurea condet / saecula qui rursus Latio, regnata per arva / Saturno quondam* (184).

L'idea di eternità di Roma, nell'epoca augustea, si sviluppò in senso monarchico-carismatico (185) e ricevette dalla poesia nazionale, in cui si fondevano il sentimento romano col pensiero stoico, il suo massimo riconoscimento e la sua consacrazione metafisico-religiosa (186).

Unito al mito di *Roma Aeterna* troviamo quello della *Dea Roma*, frutto della graduale ellenizzazione che ha condotto progressivamente la mentalità romana a un elevato antropomorfismo (187).

Quando Adriano innalzò in onore di Roma il *Templum Urbis*, essa fu adorata fra gli dei dello stato, soprattutto a ricordo del suo grande passato (188).

Gli altari votivi eretti dagli ufficiali romani che risiedevano lontano dalla capitale, costituiscono una testimonianza del culto che si aveva per la città ritenuta simile ad una divinità (189).

---

(183) VERG., *Aen.* 6, 851-853.

(184) VERG., *Aen.* 6, 791-794; inoltre *Aen.* 1, 291: *aspera tum positis mitescent saecula bellis.*

(185) S. MAZZARINO, *Il pensiero storico* cit., III, 388. L'eternità di Roma non è da confondersi con l'eternità dell'imperatore; quest'ultima è un concetto caratteristico del basso impero e indica soltanto la permanenza dell'imperatore al governo; cfr. S. MAZZARINO, *Il pensiero storico* cit., III, 386 s.

(186) M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, I, Firenze, 1978, (Göttingen, 1959), 574. « La volontà divina che ha guidato il popolo romano dai suoi inizi fin su all'altezza raggiunta nell'età presente... altro non è per Virgilio, come per Livio, e come per l'Orazio della terza Ode romana, se non il *fatum* stoico, la *heimarmene*, che si identifica con la *pronoia* e può essere pure chiamata col nome di *Iuppiter* » (M. POHLENZ, *La Stoa* cit., I, 573).

(187) J. PH. OSSNER, *Quelques réflexions* cit., 494.

(188) R. ARBESMANN, *The Idea of Rome* cit., 305. Il *Templum Veneris Felicis et Romae Aeternae* fu eretto probabilmente nel 136-37; cfr. M. A. LEVI-P. MELONI, *Storia romana dagli Etruschi a Teodosio*, Milano 1980[4], 422.

(189) CIL., III, 1422: *Romae aeternae*; VII, 370: *Fortunae reduci Romae aeternae.*

La fede nell'eternità di Roma e dell'impero non cessò di esistere poi anche quando l'imperatore dovette trasferire la propria residenza a Costantinopoli. Il prestigio della città aumentò proprio quando la realtà dei fatti le toglieva il suo vero valore (190).

2. *L'eternità di Roma negli scrittori pagani del IV-V secolo (Ammiano Marcellino, Claudiano, Ausonio, Rutilio Namaziano).*

Sul finire del IV secolo il pericolo delle incursioni barbariche divenne più grave. I timori riguardo alla stabilità dell'impero, sopiti all'epoca di Augusto, si risvegliano.

Lo storico Ammiano Marcellino compone i *Rerum gestarum libri XXXI* tra il 378 e il 395, cioè negli anni che vanno dalla disfatta di Adrianopoli alla morte di Teodosio (191).

Ammiano, cosciente della gravità del momento, pensa che la decisione dell'imperatore Valente di fare entrare i Goti Tervingi in Tracia, non poteva che essere fatale per l'impero: essi avrebbero portato lo stato romano alla distruzione (192). Infatti la concessione dell'imperatore condurrà pochi anni più tardi alla disfatta di Adrianopoli e alla morte dello stesso Valente (193).

Nonostante ciò Ammiano crede ancora nell'eternità di Roma: *moxque divini arbitrio numinis, quod auxit ab incunabulis Romam, perpetuamque fore spopondit* (194). Essa è una creatura vivente che durerà quanto il genere umano: *tempore quo primis auspiciis in mundanum fulgorem surgeret victura dum*

(190) F. PASCHOUD, *Roma Aeterna* cit., 11. Già da tempo i sovrani non risiedevano più a Roma. Durante la tetrarchia le capitali diventano tante quanti sono gli imperatori: Treviri, Milano, Sirmio, Nicomedia (quest'ultima viene scelta da Diocleziano come sua residenza). Nel 330 Costantino inaugura a Bisanzio la nuova capitale che, dal suo nome, si chiamerà Costantinopoli; A. PIGANIOL, *Le sac de Rome*, Paris, 1964, 67.

(191) F. PASCHOUD, *Roma Aeterna* cit., 33.

(192) AMM. 31, 4, 5: *hacque spe mittuntur diversi, qui cum vehiculis plebem transferant truculentam. Et navabatur opera diligens, nequi Romanam rem eversurus relinqueretur, vel quassatus morbo letali.* Cfr. inoltre AMM. 31, 4, 6: *ita turbido instantium studio orbis Romani pernicies ducebatur.*

(193) AMM. 31, 13.

(194) AMM. 19, 10, 4. Sfr. inoltre 15, 7, 1; 16, 10, 14; 15, 7, 10.

erunt homines Roma, ut augeretur sublimibus incrementis (195). Il suo popolo sin dalla prima infanzia sostenne guerre, poi, dopo l'adolescenza, entrato nell'età virile riportò allori e trionfi (196). Ora Roma è giunta alla vecchiaia ed è ancora considerata signora e regina in ogni parte della terra: *iamque vergens in senium, et nomine solo aliquotiens vincens, ad tranquilliora vitae discessit... Per omnes tamen quot orae sunt partesque terrarum, ut domina suscipitur et regina* (197).

Anche Claudiano, cantore delle ultime glorie romane (198), dipinge Roma come una persona vivente: è vecchia e stremata dalla carestia, la sua voce è flebile, il suo passo affaticato, i suoi occhi sono incavati; a stento regge lo scudo, i capelli bianchi le sfuggono dall'elmo divenuto largo; trascinando l'asta arrugginita giunge a prostrarsi alle ginocchia di Giove e così eleva a lui i suoi lamenti (199): *si mea mansuris meruerunt moenia nasci, / Iuppiter, auguriis, si stant inmota Sibyllae / carmina, Tarpeias si necdum respuis arces: / advenio supplex* (200).

I versi di Claudiano riflettono la decadenza politica nella quale si trova lo stato romano; vi si avverte la pesante minaccia che grava sull'impero (201).

Nel 401, quando le orde di Alarico superarono le Alpi Giulie e posero l'assedio ad Aquileia, la paura dilagò ovunque

(195) AMM. 14, 6, 3. J. LAMOTTE, *Le Mythe de Rome* cit., 237, osserva che l'autore gioca sul participio futuro *victura* che può appartenere tanto a *vivere* che a *vincere*.

(196) AMM. 14, 6, 4: *eius populus ab incunabulis primis ad usque pueritiae tempus extremum, quod annis circumcluditur fere trecentis, circummurana pertulit bella; deinde aetatem ingressus adultam, post multiplices bellorum aerumnas, Alpes trascendit et fretum; in iuvenem erectus et virum, ex omni plaga quam orbis ambit immensus, reportavit laureas et triumphos;* cfr. FLOR., *epit.* 1, *praef.* 4-8; LACT., *inst.* 7, 15, 14-16. F. PASCHOUD, *Roma Aeterna* cit. 62.67 osserva che, in generale, negli autori che trattano dell'età di Roma, l'idea della vecchiaia è senza rapporto con quella della morte. La constatazione delle gravi condizioni dell'impero non conduce mai all'idea che esso potrebbe anche morire.

(197) AMM. 14, 6, 4-6.

(198) A. ROSTAGNI, *Storia della letteratura latina*, III, Torino, 1964, 581: cfr. G. TORTI, *Il suo regno* cit., 82.

(199) CLAUD. 15, 21-27: *vox tenuis tardique gradus oculique iacentes / imerius; fugere genae; ieiuna lacertos / exedit macies. Umeris vix sustinet aegris / squalentem clipeum; laxata cassida prodit / canitiem plenamque trahit rubiginis hastam. / Attigit ut tandem caelum genibusque tonantis / procubuit, tales orditur maesta quaerellas.*

(200) CLAUD. 15, 28-31.

(201) F. PASCHOUD, *Roma Aeterna* cit., 155.

Ogni fatto veniva interpretato come un segno premonitore: i sogni, i voli degli uccelli, le eclissi di luna, lo sciamare delle api, persino gli avvenimenti dell'anno precedente diventavano funesti presagi (202).

Ricominciavano inoltre i calcoli sulla durata dell'impero e si ravvisava nei dodici avvoltoi visti da Romolo (203) i dodici secoli di vita di Roma: si temeva che essi stessero per scadere (204).

Un episodio curioso che mette in evidenza lo stato d'animo che predominava all'epoca, fu quello che vide protagonista l'imperatore Onorio: due lupi lo assalirono alle porte di Milano. Dopo che le due belve furono abbattute si videro uscire dai loro fianchi due mani umane sanguinanti (205).

La paura, cattiva interprete del fatto, fece pensare a una minaccia per Roma e per l'impero, mentre Claudiano interpreta l'avvenimento come un annuncio di future vittorie per l'imperatore romano (206).

Il poeta è dunque ottimista e crede nella Città Eterna. Si rivolge a lei con queste parole: *surge, precor veneranda parens, et certa secundis / fide deis, humilemque metum depone senectae, / urbs aequaeva polo* (207). L'impero romano non finirà mai: *nec terminus umquam / Romanae dicionis erit* (208). Gli altri regni sono stati distrutti dalla lussuria e dalla superbia

(202) P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1964³, 32.

(203) LIV., 1, 7, 1: *priori Remo augurium venisse fertur, sex vultures, iamque nuntiato augurio cum duplex numerus Romulo se ostendisset utrumque regem multitudo salutaverat.*

(204) CLAUD. 26, 265 s.: *tunc repuntant annos interceptoque volatu / vulturis incidunt properatis saecula metis.*

(205) CLAUD. 26, 249-257: *sed gravius mentes caesorum ostenta luporum / horrificant. Duo quippe lupi sub principis ora, / dum campis exercet equos, violenter adorti / agmen et excepti telis immane relatu / prodigium miramque notam duxere futuri. / Nam simul humano geminas de corpore palmas / utraque perfossis emisit belua costis: / illo laeva tremens, hoc dextera ventre latebat / intentis ambae digitis et sanguine vivo.*

(206) CLAUD. 26, 258-264: *scrutari si vera velis, fera nuntia Martis / ora sub Augusti casurum prodidit hostem, / utque manus utero virides patuere retecto, / Romula post ruptas virtus sic emicat Alpes. / Sed malus interpres rerum metus omne trahebat / augurium peiore via, truncataque membra / nutricemque lupam Romae regnoque minari.*

(207) CLAUD. 26, 52-54.

(208) CLAUD. 24, 159 s.

(209), ma Roma durerà per sempre come confermano i libri Sibillini e la stretta alleanza con la divinità (210). Roma ha bisogno di un altro padre per ringiovanire: solo il generale vandalo Stilicone può incarnare tale figura, poiché Claudiano vede in lui l'ultima fonte di difesa di uno stato spossato e vulnerabile (211).

Il poeta immagina e descrive il rinnovamento della città: vede le vecchie chiome cambiare colore, il suo elmo rinforzato rialzarsi e lo scudo luccicare ancora: *dixit et adflavit Romam meliore iuventa. / Continuo redit ille vigor seniique colorem / mutavere comae. Solidatam crista resurgens / erexit galeam clipeique recanduit orbis / et levis excussa micuit rubigine cornus* (212). La invita a raddrizzare la sua altera testa e a guardare il nemico che, cacciato dall'Italia, se ne va con un pugno di uomini (213).

Il nome stesso di Roma è tanto amato dal poeta che egli lo nasconde quattro volte sotto forma di anagramma nello spazio di due versi (214): R*umpe* OM*nes*, A*larice*, MORA*s; hoc i*M*pige*R A*nn*O / A*lpibus Italiae ruptis penetrabis ad urbe*M (215). Queste parole sono la risposta che Alarico diede a un monaco che incontrò mentre marciava verso Roma nel 401. Costui lo aveva supplicato di risparmiare la città. A questa preghiera il barbaro rispose che doveva obbedire ad una voce che gli ingiungeva di prendere Roma (216).

Ci si è chiesti se l'anagramma sia una « coincidenza o un effetto voluto da Claudiano » (217). È certo che in questo, il

---

(209) CLAUD. 24, 160 s.: *nam cetera regna / luxuries vitiis odiisque superbia vertit.*

(210) CLAUD. 24, 166-173: *haec auguriis firmata Sibyllae, / haec sacris animata Numae. Huic fulmina vibrat / Iuppiter; hanc tota Tritonia Gorgone velat. / Arcanas huc Vesta faces, huc orgia Bacchus / transtulit et Phrygios genetrix turrita leones; / huc defensurus morbos Epidarius hospes / reptavit placido tractu, vectumque per undas / insula Paeonium texit Tiberina draconem.*

(211) CLAUD. 22, 201 s.: *te sospite fas est / vexatum laceri corpus iuvenescere regni*; 24, 51: *o felix servata vocat quem Roma parentem!*

(212) CLAUD. 15, 208-212.

(213) CLAUD. 26, 77-83: *adspice, Roma, tuum iam vertice celsior hostem, / adspice quam rarum referens inglorius agmen / Italia detrusus eat quantumque priori / dissimilis, qui cuncta sibi cessura ruenti / pollicitus patrii numen iuraverat Histri / non nisi calcatis loricam ponere rostris.*

(214) F. PASCHOUD, *Roma Aeterna* cit., 152 con n. 93.

(215) CLAUD. 26, 546 s.

(216) P. COURCELLE, *Histoire littéraire* cit., 31 s., n. 1.

(217) J. LAMOTTE, *Le Mythe de Rome* cit., 245.

poeta ha inteso mettere in relazione la superiorità di Roma con la falsa predizione fatta ad Alarico (218).

Claudiano crede nell'eternità di Roma e interpreta ogni fatto come un annuncio di rinnovamento e di rinascita per l'Urbe (219).

Decimo Magno Ausonio, che visse quasi interamente il IV secolo e fu perciò testimone delle vicende storiche di questo lungo lasso di tempo (220), è il solo scrittore dell'epoca che abbia creduto nell'eternità di Roma senza limitazioni (221): *ignota aeternae ne sint tibi tempora Romae, / regibus et patrum ducta sub imperiis, / digessi fastos* (222); *haec erit aeternae series ab origine Romae* (223); *Urbis ab aeternae deducta rege Quirino / annorum seriem quum Procule accipies* (224).

L'amore per l'Urbe che traspare da questi versi è dovuto anche all'entusiasmo suscitato in lui dalla recente elezione a console nel 379 (225). L'angoscia del futuro che travagliava gli scrittori di questo periodo, sopra considerati, non compare mai negli scritti di Ausonio. La sua tranquillità, che non fu scossa nemmeno dopo la disfatta di Adrianopoli, è dovuta all'estrema fiducia che egli, già vecchio a questa epoca, continua a nutrire nel valore delle istituzioni dell'impero (226).

Il suo affetto per la città natale, Bordeaux, fu pari a quello per Roma. A questa consacra il primo dei poemi intitolati *Ordo urbium nobilium,* una raccolta di versi dedicati a città celebri (227): *prima urbes inter, divum domus, aurea Roma* (228).

Alla fine dell'ultimo poemetto destinato a Bordeaux si leggono questi versi: *utque caput numeri Roma inclita, sic capite isto / Burdigala ancipiti confirmet vertice sedem. / Haec patria*

(218) J. LAMOTTE, *Le Mythe de Rome* cit., 245.

(219) J. LAMOTTE, *Le Mythe de Rome* cit., 234.

(220) A. ROSTAGNI, *Storia della letteratura latina* cit., III, 564.

(221) J. LAMOTTE, *Le Mythe de Rome* cit., 233.

(222) AUSON., *Fast.* 1, 1.

(223) AUSON., *Fast.* 2, 3.

(224) AUSON., *Fast.* 3, 1 s.

(225) J. LAMOTTE, *Le Mythe de Rome* cit., 234.

(226) F. PASCHOUD, *Roma Aeterna* cit., 31; cfr. AUSON., *Mos.* 409 s.: *quique caput rerum Romam, populumque patresque, / tantum non primo rexit sub nomine.*

(227) A. ROSTAGNI, *Storia della letteratura latina* cit., III, 566.

(228) AUSON., *Urb.* 1.

est: patrias sed Roma supervenit omnes. / Diligo Burdigalam, Romam colo. Civis in hac sum, / consul in ambabus: cunae hic, ibi sella curulis (229).

Il parallelo conferma come nel IV secolo l'idea delle due patrie fosse ancora attuale.

Dal I secolo a.C. con la trasformazione di Roma da città in impero, molti cittadini avevano due patrie: quella dove erano nati e l'altra, comunità giuridica e politica, Roma (230).

Cicerone nel *De legibus* esprime e sviluppa questo concetto che lo riguarda personalmente e sottolinea che è necessario amare maggiormente la patria che ha il nome di *res publica* e che comprende l'intera cittadinanza. La città natale desta nell'animo una particolare dolcezza, ma il nostro affetto dev'essere soprattutto rivolto alla patria maggiore la quale contiene anche il luogo nativo (231).

Dopo la caduta di Roma del 410, Rutilio Namaziano, poeta latino originario della Gallia, ritorna nel suo paese natale, dopo avere ricoperto la carica di *praefectus urbi* (232).

La sua opera, *De reditu suo*, l'ultima della letteratura latina pagana che ci è pervenuta (233), racconta il viaggio per mare che il poeta dovette affrontare per ritornare in Gallia dove le sue proprietà erano rimaste danneggiate e abbandonate dopo il passaggio dei Goti (234).

Rutilio esalta Roma per la gloria del passato: *quantum vitalis natura tetendit in axes, / tantum virtuti pervia terra tuae. / Fecisti patriam diversis gentibus unam; / profuit iniustis te*

---

(229) AUSON., *Urb.* 20, 37-41. Il concetto di *patria* in Ausonio a volte indica la città natale, a volte l'impero, a volte ancora Roma idealmente pensata come stato nella sua interezza; cfr. F. PASCHOUD, *Roma Aeterna* cit., 31, n. 37.

(230) F. PASCHOUD, *Roma Aeterna* cit., 11.

(231) CIC., *leg.* 2, 5: *omnibus municipibus duas esse censeo patrias, unam naturae, alteram civitatis; ... Sed necesse est caritate eam praestare, qua rei publicae nomen universae civitatis est; pro qua mori et cui nos totos dedere et in qua nostra omnia ponere et quasi consecrare debemus; dulcis autem non multo secus est ea, quae genuit, quam illa quae excepit. Itaque ego hanc meam esse patriam prorsus numquam negabo, dum illa sit maior, haec in ea contineatur (ex qua quisque municeps ius alterius) habet civitatis et unam illam civitatem putat.*

(232) A. ROSTAGNI, *Storia della letteratura latina* cit., III, 594 s.

(233) La data del viaggio di Rutilio è controversa; viene posta tra il 415 e il 417; cfr. F. PASCHOUD, *Roma Aeterna* cit., 156 con n. 3.

(234) P. COURCELLE, *Histoire littéraire* cit., 104 con n. 6.

dominante capi. / Dumque offers victis proprii consortia iuris, / urbem fecisti quod prius orbis erat (235).

Ha subito oltraggi, tuttavia deve risollevare l'alloro che corona il suo capo, poiché nelle avversità è sua abitudine sperare nella sorte propizia: *erige crinales lauros seniumque sacrati / verticis in virides, Roma, recinge comas. / Aurea turrigero radient diatemata cono / perpetuosque ignes aureus umbo vomat. / Abscondat tristem deleta iniuria casum; / contemptus solidet vulnera clausa dolor. / Adversis solemne tuis sperare secunda* (236).

Le sue sconfitte furono sempre riscattate da vittorie: essa è stata capace di rialzarsi dopo atroci umiliazioni per raggiungere vette più alte: *victoris Brenni non distulit Allia poenam; / Samnis servitio foedera saeva luit. / Post multas Pyrrhum clades superata fugasti; / flevit successus Hannibal ipse suos. / Quae mergi nequeunt nisu maiore resurgunt / exiliuntque imis altius acta vadis. / Utque novas vires fax inclinata resumit, / clarior ex humili sorte superna petis* (237).

Roma non perirà sebbene stiano per concludersi per lei 1169 anni di vita; durerà quanto l'universo, poiché rinascere dalle sventure è la sua legge: *porrige victuras Romana in saecula leges / solaque fatales non vereare colos / quamvis sedecies denis et mille peractis / annus praeterea iam tibi nonus eat. / Quae restant nullis obnoxia tempora metis, / dum stabunt terrae, dum polus astra feret. / Illud te reparat quod cetera regna resolvit: / ordo renascendi est crescere posse malis* (238). Il poeta la incoraggia a rialzarsi, augurandole che finiscano le stragi e che i Goti si pieghino sotto di lei: *ergo age, sacrilegae tandem cadat hostia gentis: / summittant trepidi perfida colla Getae* (239).

---

(235) RUT. NAM. 1. 61-66.

(236) RUT. NAM. 1, 115-121.

(237) RUT. NAM. 1, 125-132. Questi versi sono considerati una risposta ai primi libri del *De civitate Dei*, che al tempo della composizione del *De reditu suo* erano già stati pubblicati. Agostino pensava che le sconfitte più memorabili subite dai Romani nei secoli passati costituissero la prova che gli dei pagani non avevano mai protetto la città. Rutilio, dal canto suo, ribatte che Roma riuscì sempre a risollevarsi e che questi episodi non ebbero, perciò, conseguenze; cfr. P. COURCELLE, *Histoire littéraire* cit., 105 s.

(238) RUT. NAM. 1, 133-140. Il v. 137 è un palese richiamo a VERG., *Aen.* 1, 278. È evidente che anche Rutilio come Claudiano conosce la profezia dei dodici avvoltoi che corrisponderebbero ai dodici secoli di vita di Roma (vedi sopra).

(239) RUT. NAM. 1, 141 s.

La natura e la divinità hanno provveduto alla difesa di Roma con le barriere delle Alpi e degli Appennini (240). Nonostante queste protezioni provvidenziali, fu possibile ai barbari penetrare in Italia e prendere Roma, perché il generale dell'armata romana, Stilicone, rivelò loro l'*arcanum imperii* (241) e, peggio ancora, bruciò i libri Sibillini (242).

Questo è un delitto che Rutilio giudica peggiore del matricidio di Nerone: *omnia Tartarei cessent tormenta Neronis; / consumat Stygias tristior umbra faces. / Hic immortalem, mortalem perculit ille; / hic mundi matrem, perculit ille suam* (243).

Queste testimonianze letterarie ci danno prova che il concetto dell'eternità di Roma, all'epoca delle grandi invasioni, era ancora in grado di concentrare e di orientare le aspirazioni dell'aristocrazia colta dell'Occidente di cui fanno parte gli scrittori esaminati. Essi, al di là della retorica, non sempre insincera, credono fermamente nel valore delle istituzioni politiche e culturali dell'impero (244).

---

(240) RUT. NAM. 2, 31-40.

(241) RUT. NAM. 2, 41 s.: *quo magis est facinus diri Stilichonis acerbum / proditor arcani quod fuit imperii.* Cfr. CLAUD. 26, 103: *possit et arcanum tanti deprendere regni.* Questa espressione era chiara per i lettori cui si indirizzava Rutilio (mentre non lo è per noi) poiché era una delle ben note credenze su cui si fondava l'ideologia dell'eternità di Roma; F. PASCHOUD, *Roma Aeterna* cit., 162 s. Secondo I. LANA, *Rutilio Namaziano*, Torino, 1961, 43, n. 115 *arcanum imperii* designerebbe Roma. Altri, tra cui G. BOANO, *Sul «De reditu suo» di Rutilio Namaziano*, in «Rivista di Filologia classica», 1948, 70-72 e P. COURCELLE, *Histoire littéraire* cit., 44, n. 2, ritengono che si tratti del nome segreto di Roma, evocando il quale, secondo MACR., *Sat.* 3, 9, 1-5, si costringeva il dio del luogo ad uscire dalla città, permettendo al nemico di impadronirsene.

(242) RUT. NAM. 2, 55 s.: *at Stilicho aeterni fatalia pignora regni / et plenas voluit praecipitare colos.* I libri Sibillini erano raccolte di versi pronunciati dalle Sibille, donne dotate di facoltà profetiche. Varrone ne enumera dieci, situate in vari luoghi: Persica, Libica, Delfica, Cumana ecc. I libri Sibillini giunsero a Roma con ogni probabilità durante il regno dei Tarquini; vennero depositati nel tempio Capitolino e affidati a un collegio speciale di sacerdoti, per essere da loro presi in esame in gravi contingenze. L'ultima consultazione di cui ci è giunta notizia fu fatta nel 363 (cfr. AMM. 23, 1, 7); cfr. M. A. LEVI - P. MELONI, *Storia romana* cit., 77. I libri Sibillini non vanno confusi con gli oracoli Sibillini. Sotto quest'ultima denominazione ci è pervenuta una raccolta di poesie in esametri, compilata da cristiani orientali nell'arco di tempo che va dal II secolo a.C. ai primi secoli d.C. L'opera ci appare come un insieme di materiali pagani, ebraici e cristiani, di carattere non solo religioso ma anche storico e politico; cfr. J. QUASTEN, *Patrologia*, I, Torino, 1980, rist. 1983 (Utrecht, 1953), 151 s.

(243) RUT. NAM. 2, 57-60.

(244) F. PASCHOUD, *Roma Aeterna* cit., 10 s. e 14 s.

3. *L'eternità di Roma negli scrittori cristiani*

All'inizio del Vangelo di *Luca* 2,1, in cui viene narrata la nascita di Gesù, si trova il nome di Cesare Augusto e, insieme con questo, la parola *oikumene* che significava la parte della terra abitata dove l'uomo trova condizioni ambientali favorevoli alla sua evoluzione civile e che corrispondeva nello stesso tempo alla superficie terrestre che si trovava allora sotto la giurisdizione dei Romani (245).

La relazione di concomitanza tra il Natale di Cristo, Cesare Augusto e l'ecumene romana non è mai stata considerata dall'antica tradizione cristiana come puramente fortuita (246). Tale concomitanza fu oggetto di attenta considerazione fin dalle prime generazioni cristiane, le quali cominciando a valutare positivamente i vantaggi della *pax romana,* pensarono che l'impero fosse un mezzo per il compimento dei disegni divini (247).

Già Paolo ne ammetteva, per così dire, la provvidenzialità e il carattere sacro quando nella Lettera ai Romani esortava i cristiani di Roma ad ubbidire all'autorità politica, poiché *non est* (...) *potestas nisi a Deo* (248) e perché l'autorità di fatto esistente *Dei* (...) *minister est tibi in bonum Si autem malum feceris, time* (249).

L'indicazione contenuta in queste parole e negli altri scritti paolini racchiude l'idea di una collaborazione fra l'impero e la Chiesa, idea che sarà ripresa e svolta dagli apologisti nel corso del II secolo: Giustino (250), Atenagora (251), Ireneo (252) e

---

(245) G. TORTI, *Il suo regno* cit., 52.

(246) G. TORTI, *Il suo regno* cit., 51.

(247) G. TORTI, *Patriae sua gloria Christus. Aspetti della romanità cristiana di Prudenzio,* in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», 104, 1970, 342. Per più di duecento anni, fino all'avvento della dinastia iranica dei Sasanidi nel 226, le terre dell'impero godettero, in generale, della *pax romana;* cfr. G. TORTI, *Il suo regno* cit., 57.

(248) *Rom.* 13,1.

(249) *Rom.* 13,4. Cfr. anche *Tit.* 3,1: *admone illos principibus, potestatibus subditos esse; 1 Tim.* 2,1 s.: *obsecro igitur primo omnium fieri obsecrationes, orationès, postulationes, gratiarum actiones, pro omnibus hominibus, pro regibus et omnibus, qui in sublimitate sunt; 1 Petr.* 2,13 s.: *subiecti estote omni humanae creaturae propter Dominum: sive regi quasi praecellenti sive ducibus.*

(250) IUST., *lapol.* 12,1.

(251) ATHENAG., *suppl.* 1.

(252) IREN., *haer.* 4,30,3.

Melitone di Sardi. Quest'ultimo, nella sua *Apologia* a Marco Aurelio, composta tra il 175 e il 176 (253), all'interno di un discorso che tende a mettere in risalto il merito dell'impero romano, sottolinea che proprio con esso si è diffusa la dottrina cristiana e ancor più pone in evidenza il rapporto genetico fra cristianesimo e impero: *phylasson tes basileias ten syntrophon kai synarxamenen Augusto philosophian* (254).

Meno di cento anni dopo, Origene dichiara apertamente che l'impero romano nella sua universalità e con la diffusione della pace, è stato provvidenziale per la propagazione del messaggio evangelico (255). In particolare la *pax romana* è stata condizione necessaria esteriore, poiché ha attuato i presupposti ambientali indispensabili per la diffusione del Vangelo, ma soprattutto interiore perché nella pace gli animi erano preparati a ricevere Cristo (256).

Quando, con Costantino, terminano le persecuzioni e si apre un'età più propizia nei rapporti fra stato e Chiesa, ciò che è appena abbozzato in Origene si manifesta con maggiore intensità e ampiezza nel suo discepolo Eusebio di Cesarea.

Eusebio, storico e biografo di Costantino, è il maggior responsabile degli orientamenti che assunsero in seguito le concezioni storiografiche cristiane in materia di teologia politica (257).

Nella *Demonstratio Evangelica* spiega che la venuta di Cristo, che accadde quando il regno di Giuda stava per finire e nel momento stesso in cui Augusto era imperatore dei Romani, attua la profezia di *Gen.* 49, 10 (258).

C'è quindi una sostanziale, intrinseca relazione fra la fine del regno nazionale giudaico, l'impero di Augusto e la venuta di Cristo (259).

---

(253) Cfr. G. TORTI, *Patriae sua gloria Christus* cit., 343; per altri la data dell'*Apologia* è il 170; cfr. J. QUASTEN, *Patrologia* cit., I, 213.

(254) Presso EUS., *hist. eccl.* 4, 26, 7.

(255) ORIG., *Cels.* 2, 30.

(256) G. TORTI, *Patriae sua gloria Christus* cit., 345 s.

(257) P. BREZZI, *L'idea d'Impero nel IV secolo*, in « Studi Romani », 11, 1963, 269 s.

(258) EUS., *dem. ev.* 3, 2, 37.

(259) E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*, Brescia, 1983, (Leipzig, 1935), 57 s.

Se la posizione di Eusebio è, in complesso, quella di Origene, esiste un punto in cui il discepolo va oltre il pensiero del maestro, ed è la connessione da lui fissata tra il politeismo e gli stati nazionali da un lato e il monoteismo e l'impero romano dall'altro; cioè da quando Augusto divenne signore di tutti i popoli, tutta quanta la terra, unita sotto un unico monarca, fu in pace (260), rigettò l'idolatria politeistica e riconobbe l'unico sommo Dio (261).

Con la monarchia di Augusto ebbe inizio, per così dire, il monoteismo che si realizzò poi pienamente con Costantino, perché questi imitò « attraverso la sua monarchia la monarchia divina. All'unico re sulla terra corrisponde l'unico re in cielo » (262). Da quando il regno di Dio si era concretato nell'impero romano-cristiano di Costantino ogni attesa escatologica, almeno secondo Eusebio, si dileguava e l'impero romano veniva riconosciuto sulla base di una ideologia teologico-politica, ispirata al cristianesimo (263).

Il dogma ortodosso della Trinità avrebbe, però, ostacolato la teologia politica monarchica dell'impero; da ciò l'insistenza di Eusebio sul monoteismo come strettamente connesso con la monarchia. Quest'ultimo aspetto della sua dottrina lo condusse, secondo alcuni, a simpatizzare per l'eresia trinitaria ariana (264) che negava la consustanzialità del Verbo col Padre (265).

La credenza nella sacralità e nella provvidenzialità dell'impero romano non era, tuttavia, disgiunta dalla tensione escatologica che, esistente già nelle prime generazioni cristiane (266), continuava a sussistere alimentata soprattutto da tre testi che conobbero una grande fortuna nell'antichità. Da una parte i

(260) EUS., *dem. ev.* 7, 2, 22.

(261) EUS., *dem. ev.* 8, *prooem.* 3.

(262) E. PETERSON, *Il monoteismo* cit., 60.

(263) P. BREZZI, *L'idea d'Impero* cit., 271.

(264) J. QUASTEN, *Patrologia* cit., II, 313.

(265) Come è noto Ario, presbitero alessandrino, sul principio del IV secolo cominciò a divulgare la sua dottrina eretica, per condannare la quale fu convocato nel 325, a Nicea, il primo concilio ecumenico; cfr. G. BARDY, *Le origini dell'arianesimo e il Concilio di Nicea,* in A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri,* III, Torino, 1957 (Paris, 1935-36), 87-120. È merito di E. Peterson, *Il monoteismo* cit., 27-104, avere messo in luce che la deviazione dottrinale di Eusebio era un improbabile supporto di una teologia politica. In realtà la monarchia falliva davanti al dogma trinitario poiché il mistero della Trinità esiste solo in Dio e non nella creatura umana.

(266) G. TORTI, *Patriae sua gloria Christus* cit., 342.

due sogni del libro di Daniele, il sogno di Nabucodonosor e la visione delle bestie, che espongono la tipologia dei quattro imperi mondiali, l'ultimo dei quali è un regno di ferro, che sottometterà tutti i popoli della terra, prima di essere, a sua volta, distrutto da un quinto regno, che sarà eterno: il regno di Dio (267).

Dall'altra parte la pericope della seconda Lettera di Paolo ai Tessalonicesi 2, 5-8 nella quale l'Apostolo esorta i fedeli, spaventati dalle false profezie sull'imminente venuta dell'Anticristo, a non temere nulla, poiché il mondo sussisterà fino a quando ci sarà ciò o chi impedisce (*to katechon* e *ho katechon*) la manifestazione dell'empio (*ho anomos*) (268). Paolo non spiega la identità del misterioso trattenitore, ma l'allusione doveva essere chiara ai destinatari della Lettera (269).

Questi passi vetero e neotestamentari attirarono l'attenzione dei commentatori e, insieme con la speranza escatologica, fecero sorgere le previsioni sull'epoca della fine del mondo (270).

Si pensava, in particolare, che la fine dell'impero romano precedesse immediatamente il regno dell'Anticristo e la fine del mondo stesso.

Ippolito nel commento a Daniele che risale probabilmente al 204 (271), assimila sia la quarta bestia del sogno del profeta, sia il « trattenitore » della Lettera di Paolo con l'impero di Roma (272).

---

(267) *Dan.* 2, 31-45; 7, 1-14.

(268) *2 Thess.* 2, 6 s.

(269) L'esegesi moderna è discorde nell'interpretazione delle parole di Paolo, per noi, oggi, estremamente enigmatiche. Agostino stesso in *civ.* 20, 19, 2 confessa di non capire che cosa l'Apostolo abbia voluto dire; cfr. G. TORTI, *Il suo regno* cit., 54 con n. 2. Per l'esegesi agostiniana di *2 Thess.* 2, 5-8 vedi più avanti.

(270) Il senso di una inesorabile decadenza del mondo era un vecchio concetto, divenuto universale. Talvolta prendeva lo spunto dall'osservazione biologica del mondo stesso, della natura che si consuma progressivamente; cfr. *Lucr.* 2, 1150 ss. La rovina riguarda anche il tramonto di un mondo nelle sue istituzioni e nei suoi valori morali; cfr. SALL., *Iug.* 2, 3. Il senso del disfacimento era divenuto inoltre motivo costante e fondamentale nella vita del III secolo d.C. Cipriano nell'*Ad Demetrianum* 3 scrive: *mundus ipse iam loquitur, et occasum sui rerum labentium probatione testatur.* La coscienza di un ineluttabile declino di tutte le cose era diventata un *topos* storiografico che durò a lungo, come abbiamo visto negli scrittori pagani del IV e V secolo.

(271) J. QUASTEN, *Patrologia* cit., I, 429.

(272) HIPP., *in Dan.* 4, 21, 3. Ippolito unisce alla sua esegesi una valutazione negativa sul dominio di Roma che identifica con una contraffazione satanica del regno messianico; HIPP., *in Dan.* 4, 9. Quindi accanto al filone che riconosceva

Tertulliano nell'*Apologeticum*, facendo riferimento a *2 Thess.* 2, 5-8 si mostra anch'egli convinto che l'impero romano, fino a che avrà vita, costituisca l'impedimento che trattiene il mistero dell'iniquità e che ritardi la manifestazione dell'Anticristo. Poiché nessuno vuole subire le prove che accompagneranno la sua venuta, i cristiani devono pregare per la salvezza dell'imperatore e per la stabilità del suo regno, affinché questo duri il più a lungo possibile (273).

Quasi un secolo dopo Lattanzio (274) riprende e completa il pensiero di Tertulliano, introducendovi anche il calcolo degli anni che mancano alla fine di Roma: essa giungerebbe, al più tardi, duecento anni dopo di lui (275). Con la fine di Roma coinciderà la fine dell'orbe terrestre (276), ma anche se la realtà stessa delle cose manifesta chiaramente che il disfacimento avverrà fra poco, tuttavia, finché Roma rimarrà intatta, non c'è nulla da temere (277). Perciò dobbiamo pregare Dio che l'esecrabile tiranno, che verrà a distruggere la città che sorregge e conserva tutto l'universo, non compia questo misfatto: *illa est civitas quae adhuc sustentat omnia, precandusque nobis et adorandus est deus caeli, si tamen statuta eius et placita differri possunt, ne citius quam putamus tyrannus ille abominabilis veniat, qui tantum facinus moliatur ac lumen illut effodiat, cuius*

---

all'impero romano una funzione positiva, data dalla coincidenza fra l'inizio di esso e la nascita di Gesù, ne è individuabile un altro, un atteggiamento di opposizione totale al potere di Roma, dovuto soprattutto alle particolari condizioni politiche. Lo stesso commento a Daniele di Ippolito è stato scritto sotto l'impressione suscitata dalla persecuzione di Settimio Severo; cfr. J. QUASTEN, *Patrologia* cit., I, 429. Giovanni, nell'Apocalisse, che ei situa nel periodo delle atrocità di Nerone e di Domiziano, identifica Roma con Babilonia, cioè con la potenza maligna cui si predice la rovina; cfr. G. TORTI, *Patriae sua gloria Christus* cit., 341, n. 11; *Apoc.* 17 s.

(273) TERT., *apol.* 32, 1: *est et alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque Romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates orrendas comminantem Romani imperii commeatu scimus retardari. Itaque nolumus experiri, et dum precamur differri, Romanae diuturnitati favemus.* Cfr. anche *Scap.* 2, 6.

(274) La composizione delle *Divinae institutiones* sembra risalire alla fine del 303 o all'inizio del 304; cfr. J. QUASTEN, *Patrologia* cit., I, 621.

(275) LACT., *inst.* 7, 25, 5: *qui licet varient et aliquantum numeri eorum summa dissentiam, omnis tamen expectatio non amplius quam ducentorum videtur annorum.*

(276) LACT., *inst.* 7, 25, 7: *at vero cum caput illut orbis occiderit et «ryme» esse coeperit, quod Sibyllae fore aiunt, quis dubitet venisse iam finem rebus humanis orbique terrarum?*

(277) LACT., *inst.* 7, 25, 6: *etiam res ipsa declarat lapsum ruinamque rerum brevi fore, nisi quod incolumi urbe Roma nihil istius videtur esse metuendum.*

interitu mundus ipse lapsurus est (278). Da ciò noi vediamo che, paradossalmente, mentre si mette in evidenza che la caduta dell'impero e la fine del mondo coincideranno e, mentre si è convinti che il mondo stesso un giorno crollerà, si crede tuttavia alla sua eternità, se, per eternità, si intende la stabilità e la durata di Roma fino alla conclusione dei tempi.

Ritroviamo così la *urbs aequaeva polo* di Claudiano (279), la *Roma victura dum erunt homines* di Ammiano Marcellino (280), l'impero che non avrà nessun limite *dum stabunt terrae, dum polus astra feret* di Rutilio Namaziano (281).

Ciò che si auguravano gli scrittori pagani era che i valori dell'impero facessero sì che Roma potesse usufruire di una rinascita continua (282). I cristiani, pregando perché la sua fine sia ritardata il più a lungo possibile, le augurano in altro modo l'eternità.

Le idee di Eusebio influenzarono la letteratura patristica sia orientale (283) che occidentale. Ambrogio, commentando le parole del salmo 46 (45), 10: *auferens bella usque ad fines terrae arcum conteret et confringet arma et scuta comburet igni,* considera realizzata questa profezia di pace.

Prima che l'impero si estendesse c'erano guerre dappertutto, anche tra i Romani stessi: *et vere antequam Romanum diffunderetur imperium, non solum singularum urbium reges adversum se proeliabantur, sed etiam ipsi Romani bellis frequenter civilibus atterebantur* (284).

Ma con la pace raggiunta sotto Augusto le guerre civili cessarono. Questo permise agli Apostoli di andare per tutto il mondo senza pericolo: *unde factum est, ut taedio bellorum civilium Iulio Augusto Romanum deferretur imperium, et ita proelia intestina sedata sunt. Hoc autem eo profecit, ut recte per totum orbem apostoli mitterentur dicente domino Iesu "Euntes docete omnes gentes"* (285). Dio diffuse in tutto il

(278) LACT., *inst.* 7, 25, 8.

(279) CLAUD. 26, 54.

(280) AMM. 14, 6, 3.

(281) RUT. NAM. 1, 146.

(282) RUT. NAM. 1, 140: *ordo renascendi est crescere posse malis.*

(283) Cfr. G. TORTI, *Il suo regno* cit., 70-72; E. PETERSON, *Il monoteismo* cit., 62 s.

(284) AMBR., *in psalm.* 45, 21.

(285) AMBR., *in psalm.* 45, 21; *Mt.* 28, 19.

mondo il potere dell'impero romano: ciò fu provvidenziale, non solo perché cessarono le divisioni dei vari paesi, ma anche perché, con la *pax romana*, gli animi si disposero ad accettare la dottrina degli apostoli: *quo plura obirent spatia terrarum, in exortu ecclesiae potestatem Romani imperii toto orbe diffudit et dissidentium mentes terrarumque divortia donata pace composuit* (286).

Anche se prevale in Ambrogio la linea eusebiana, sono tuttavia reperibili nei suoi scritti le testimonianze di una probabile tensione escatologica. Si tratta per lo più di testi redatti sotto l'influenza di fatti drammatici contingenti, come il disastro di Adrianopoli del 378 (287). Nel commento al Vangelo di *Luca* 10,10 dice che le guerre, le varie battaglie, le insurrezioni dei barbari, la carestia e la peste sono sintomi della fine del mondo (288).

Anche nel primo discorso funebre per il fratello Satiro, c'è un accenno dell'appressarsi della fine, anch'esso generato dal turbamento che le invasioni barbariche avevano causato (289).

Altrove Ambrogio, commentando *Mt.* 23,23 s., ha però anche affermato che nulla ci permette di prevedere la fine perché molti segni e prodigi, che noi pensiamo essere premonitori, sono invece frutto di discorsi di falsi profeti: Cristo potrebbe anche giungere nella piena luce della giustizia e della sua gloria (290).

---

(286) AMBR., *in psalm.* 45,21. Nelle ultime parole di questo passo si cela il rapporto fra monoteismo e principato. In effetti le riflessioni di Ambrogio corrispondono a quelle di Eusebio; cfr. E. PETERSON, *Il monoteismo* cit., 65. È innegabile che Ambrogio fosse a conoscenza della teologia politica eusebiana, anzi pare che tale conoscenza fosse basata proprio sulla lettura diretta del testo greco degli scritti del padre alessandrino; cfr. F. PASCHOUD, *Roma Aeterna* cit., 196 n. 46.

(287) F. PASCHOUD, *Roma Aeterna* cit., 197.

(288) AMBR., *in Lc.* 10,10: *verborum autem caelestium nulli magis quam nos testes sumus, quos mundi finis invenit. Quanta enim proelia, et quas opiniones accepimus proeliorum! (Mt. 24,6) Chunni in Alanos... Quae omnium fames, lues pariter boum atque hominum ceterique pecoris; ut etiam qui bellum non pertulimus, debellatis tamen nos pares fecerit pestilentia! Ergo quia in occasu saeculi sumus.*

(289) AMBR., *exc. Sat.* 1, 30: *raptus est, ne totius orbis excidia, mundi finem ... videret.* Si allude probabilmente alla ribellione dei Quadi e dei Sarmati avvenuta nell'anno 374-375; cfr. G. BANTERLE, *Introduzione*, in *Opera Omnia di Sant'Ambrogio. Le Orazioni funebri*, XVIII, Milano-Roma, 1985, 10.

(290) AMBR., *in psalm.* 43,7: *ut non falsorum prophetarum sermone capiamur neque nos eorum aliqua prodigiosa facta decipiant, sed tunc credamus Christum esse venturum, cum dies pleni iustitiae coeperint refulgere. Christus enim pleno maiestatis suae lumine revelabitur.*

Gerolamo nella sua esegesi di *Michea* 4,2 osserva che, in vista dell'impero di Cristo, Roma ottenne di essere retta da un solo sovrano e ciò permise che agli apostoli fossero aperte le vie del mondo; si costituì il governo di un solo uomo per la predicazione di un solo Dio: *postquam autem ad imperium Christi, singulare imperium Roma sortita est, apostolorum itineri pervius factus est orbis, et apertae sunt eis portae urbium et ad praedicationem unius Dei singulare imperium constitutum est* (291). Anche nel commento a *Isaia* 2, 4 esprime lo stesso concetto: la pace fu preparata per la diffusione della dottrina evangelica (292). Se, per quanto riguarda il tema della pace, Gerolamo aderisce alla teologia politica tradizionale, altrove notiamo che egli ha un atteggiamento ostile nei confronti di Roma. Commentando l'interpretazione di Daniele del sogno di Nabucodonosor, rimane sulle posizioni dell'esegesi della tradizione: il quarto regno è l'impero romano, colosso dalle gambe di ferro e dai piedi in parte di ferro e in parte d'argilla. Esso infatti all'inizio fu solido e forte ma ora, sul finire, è molto debole, poiché nelle guerre ha bisogno dell'aiuto di genti barbare (293).

Più avanti, prendendo in esame il passo della visione di Daniele, dove gli imperi sono paragonati a quattro bestie, Gerolamo afferma che la quarta è Roma, anche se Daniele non ha fissato per essa nessun paragone affinché ci si immaginasse un animale molto feroce, in modo che tutto ciò che esiste di spaventoso, fosse da riferirsi ai Romani (294). Riportando poi le affermazioni degli altri Padri della Chiesa, secondo cui il sogno ha un carattere escatologico, Gerolamo sostiene la concomitanza della fine di Roma con la fine del mondo (295), poiché

---

(291) HIER., *in Mich.* 4,2.

(292) HIER., *in Is.* 2, 4: *et evangelicae doctrinae pax Romani imperii praeparata.*

(293) HIER., *in Dan.* 2, 40: *"Regnum autem quartum", quod perspicue pertinet ad Romanos, "ferreum est, quod comminuit et domat omnia". Sed pedes eius et digiti ex parte ferrei, ex parte sunt fictiles, quod, hoc tempore manifestissime comprobatur: sicut enim in principio nihil Romano imperio fortius et durius, fuit, ita et in fine rerum nihil imbecillius, quando et in bellis civilibus et adversum diversas nationes aliarum gentium barbararum indigemus auxilio.*

(294) HIER., *in Dan.* 7, 7: *satisque miror quod, cum supra leaenam et ursum et pardum in tribus regnis posuerit, Romanum regnum nulli bestiae compararit, nisi forte, ut formidolosam faceret bestiam, vocabulum tacuit ut, quidquid ferocius cogitaverimus in bestiis, hoc Romanos intellegamus.*

(295) HIER., *in Dan.* 7, 8: *ergo dicamus quod omnes scriptores ecclesiastici tradiderunt: in consummatione mundi, quando regnum destruendum est Romanorum, decem futuros reges qui orbem romanum inter se dividant.*

sicuramente Roma sarà distrutta: *Dei iudicium venit propter humiliandam superbiam. Idcirco romanum delebitur regnum* (296).

Quando Gerolamo pubblicò il commento a Daniele (297) si erano da poco verificati due avvenimenti drammatici per la storia dell'impero: l'invasione di Alarico del 401 e l'irruzione di Radagaiso del 405.

Nonostante le vittorie di Pollenzo, di Verona e di Fiesole, i barbari continuavano a riversarsi nelle terre del dominio romano. Gerolamo attribuisce la responsabilità delle sciagure a Stilicone, il generale vandalo preposto alla difesa della parte occidentale dell'impero e lo definirà per questo *proditor* e *semibarbarus* (298). Il suo atteggiamento antiromano così evidente nell'*in Danielem*, non era piaciuto a Stilicone e lo stesso Gerolamo ce ne dà notizia: *difficile, immo impossibile est placere omnibus... quod si in expositione statuae... non mihi imputent, sed prophetae. Neque enim sic adulandum est principibus, ut sanctarum scripturarum veritas neglegatur, nec generalis disputatio unius personae iniuria est* (299).

Allude anche a minacce che il generale barbaro o i suoi partigiani gli avrebbero fatto: *quae cum benigno meorum studio caveretur, Dei iudicio repente sublata est, ut amicorum in me studia, et aemulorum insidiae monstrarentur* (300). L'ansia escatologica e nello stesso tempo l'amore per Roma si manifestano in modo incontenibile in Gerolamo all'indomani del sacco di Roma: *postquam vero clarissimum terrarum omnium lumen exstinctum est, immo romani imperii truncatum caput et, ut verius dicam, in una urbe totus orbis interiit, "obmutui et humiliatus sum"* (301).

---

(296) HIER., *in Dan.* 7,11. Anche in riferimento a *2 Thess.* 2,7 Gerolamo esprime la sua convinzione che Roma sarà distrutta; cfr. *epist.* 121, 11, 11: *nec vult aperte dicere Romanum imperium destruendum, quod ipsi qui imperant, aeternum putant. Unde secundum Apocalypsin Iohannis, in fronte purpuratae meretricis, scriptum est nomen blasphemiae, id est, "Romae aeternae".*

(297) J. GRIBOMONT, *Le traduzioni. Girolamo e Rufino*, in *Patrologia* cit., III, 223.

(298) G. TORTI, *Il suo regno* cit., 76-78; cfr. HIER., *epist.* 123, 16.

(299) HIER., *in Is.* 36, *praef.*

(300) HIER., *in Is.* 36, *praef.*

(301) HIER., *in Ezech., prol.*; cfr. *Ps.* 38, 3; cfr. più avanti.

In lui quindi si notano due atteggiamenti: se da un lato è vicino alla teologia politica di Eusebio, celebrando addirittura Roma divenuta una nuova Gerusalemme (302), dall'altro è vicino alla posizione di chi, secondo l'esegesi tradizionale di Daniele e di *2 Thess.* 2, 5-8, vede nell'impero romano l'ultimo ostacolo all'appressarsi della fine del mondo.

Anche Prudenzio celebra la missione provvidenziale che ha avuto Roma in ordine alla diffusione del Vangelo. Nel *Peristephanon* il poeta ne fa l'esaltazione attraverso l'invocazione del martire Lorenzo: *en omne sub regnum Remi / mortale concessit genus... / hoc destinatum quo magis / ius christiani nominis / quodcumque terrarum iacet / uno inligaret vinculo* (303).

Lo stesso concetto si trova più ampiamente sviluppato nel secondo libro del *Contra Symmachum.* I regni sono stati rappacificati e poi uniti sotto un solo impero, dove la concordia è sovrana, affinché l'amore di Dio potesse raggiungere i cuori degli uomini, già saldamente congiunti fra loro nella pace (304).

Dio vuole che la concordia e Roma dominino incontrastate l'universo, così, Cristo potrà discendere sulla terra che sarà pronta ad accoglierlo: *en ades, omnipotens, concordibus influe terris! / iam mundus te, Christe, capit, quem congrege nexu / pax et Roma tenent* (305).

Cristo Dio guidò il corso della storia e fece sì che la gloria dei Romani si dispiegasse nel mondo perché volle discendere nella pienezza dei secoli: *felices, si cuncta Deo sua prospera Christo / principe disposita scissent, qui currere regna / certis ducta modis, Romanorumque trimphos / crescere, et inpletis voluit se infundere saeculis!* (306).

L'anelito escatologico che si può rilevare in questi versi è da intendere in senso ampio, nel senso cioè che la tensione verso la fine deve caratterizzare tutta la vita umana. In questo modo si può parlare del « superamento dell'impero soltanto nel regno di Dio avvenire » (307).

---

(302) HIER., *epist.* 127, 8: *multoque ita vixistis tempore, ut imitatione vestri, et conversatione multarum gauderemus Romam factam Hierosolymam.*

(303) PRUD., *peristeph.* 2, 425-432.

(304) PRUD., *c. Symm.* 2, 586-591: *discordes linguis populos et dissona cultu / regna volens sociare Deus, subiunger uni / imperio quidquid tractabile moribus esset, / concordique iugo retinacula mollia ferre / constituit, quo corda hominum coniuncta teneret / religionis amor.*

(305) PRUD., *c. Symm.* 2, 634-636.

(306) PRUD., *c. Symm.* 1, 287-290.

(307) G. TORTI, *Il suo regno* cit., 81.

Prudenzio considera Teodosio il modello dell'imperatore cristiano perché ha eliminato il culto pubblico pagano, perciò si rivolge a lui dicendogli che Roma, grazie alla conversione totale, trionferà su tutta la terra, non per mezzo di vittorie militari, ma per mezzo di una vittoria acquistata in pieno cielo, dove avrà poi un dominio senza fine: *ergo triumphator latitanti ex hoste togatus / clara tropea refert sine sanguine, remque Quirini / adsuescit supero pollere in saecula regno. / Denique nec metas statuit nec tempora ponit, / imperium sine fine docet, ne Romula virtus / iam sit anus, norit ne gloria parta senectam* (308).

Prudenzio, tra gli scrittori cristiani, è l'ultimo da noi considerato poiché le sue opere ci danno l'anello di congiunzione per affrontare lo studio di colui che rivoluzionerà il concetto dell'eternità di Roma e la visione della storia che avevano avuto, fino a questo momento i Padri: Agostino.

4. *Agostino e l'eternità di Roma*

Il sacco di Roma del 410 viene a dissipare tutte le illusioni riguardo alla credenza in un dominio eterno dell'Urbe. La cieca fiducia in questo mito, si tramutò all'improvviso, tanto per i pagani quanto per i cristiani, in dolorose ansie (309).

Nel *Discorso* 105, 7, 9-10 Agostino, prendendo lo spunto dalle considerazioni sulla caducità dei regni terreni, affronta direttamente il mito dell'eternità di Roma polemizzando con Virgilio, che, per cortigianeria, aveva annunciato l'eternità dell'impero: *poeta illorum quidam induxit Iovem loquentem, et ait de Romanis: "His ego nec metas rerum, nec tempora pono; / Imperium sine fine dedi"... Forte si vellemus hinc exagitare Virgilium, et insultare, quare hoc dixerit; in parte tolleret nos, et diceret nobis: Et ego scio; sed quid facerem qui Romanis verba vendebam, nisi hac adulatione aliquid promitterem quod falsum erat?* (310).

Prosegue, poi, dimostrandosi indulgente verso il poeta e osserva che, in fondo, la predizione menzognera non era stata fatta da lui ma da lui messa in bocca a Giove, falso dio, perciò

(308) PRUD., *c. Symm.* 1, 538-543; cfr. VERG., *Aen.* 1, 278 s.

(309) Vedi più avanti.

(310) AUG., *serm.* 105, 7, 10.

falso profeta. Infatti Virgilio, quando poté parlare con sincerità ammise, altrove: *non res Romanae perituraque regna* (311).

Agostino pensava che tutti gli uomini, in quanto divengono, sono destinati per necessità alla crescita, allo sviluppo, al progressivo disfacimento e, infine, alla morte (312). Questo vale per il singolo, come per la compagine sociale (313) e perciò anche per lo stato romano (314).

L'impero non è da lui considerato necessario nella storia della salvezza anche se riconosce che fu provvidenziale; non è cresciuto per caso, o contro la volontà di Dio, ma con l'aiuto della Provvidenza (315). L'idea della provvidenzialità dell'impero non è tuttavia approfondita, ma soltanto accennata: Agostino ammette la coincidenza temporale tra la nascita di Cristo e l'impero di Augusto (316) e riconosce i benefici apportati dalla *pax romana* all'ecumene, ma rileva anche che per ottenere tale pace si è dovuto pagare un prezzo assai elevato (317). Dà, dell'uomo e della storia, un'immagine fondamentalmente teologica,

---

(311) AUG., *serm.* 105,7,10; VERG., *Georg.* 2, 498. Sull'importanza che Virgilio aveva per Agostino cfr. H. I. MARROU, *S. Agostino e la fine della cultura antica* cit., 37: «L'autore essenziale, il classico per eccellenza, il *summus poeta*, colui in cui si riassume la cultura latina, colui che Agostino cita più spesso, più volentieri, che si sente sempre presente alla sua memoria e al suo cuore, è certamente Virgilio».

(312) AUG., *civ.* 13,10: *ex quo enim quisque in isto corpore morituro esse coeperit, numquam in eo non agitur ut mors veniat. Hoc enim agit eius mutabilitas toto tempore vitae huius (si tamen vita dicenda est), ut veniatur in mortem.*

(313) AUG., *civ.* 15,4: *terrena porro civitas, quae sempiterna non erit.*

(314) AUG., *serm.* 105,8,11: *finis erit terrenis omnibus regnis.*

(315) AUG., *civ.* 5, *praef.*: *iam consequenter videamus, qua causa Deus, qui potest et illa bona dare, quae habere possunt etiam non boni ac per hoc etiam non felices, Romanum imperium tam magnum tamque diuturnum esse, voluerit.*

(316) AUG., *civ.* 18, 22: *condita est civitas Roma... per quam Deo placuit orbem debellare terrarum et in unam societatem rei publicae legumque perductum longe lateque pacare*; cfr. *civ.* 18,46: *regnante ergo Herode in Iudaea, apud Romanos autem iam mutato rei publicae statu imperante Caesare Augusto et per eum orbe pacato natus est Christus secundum praecedentem prophetiam in Bethleem Iudae.*

(317) AUG., *civ.* 19, 7: *at enim opera data est, ut imperiosa civitas non solum iugum, verum etiam linguam suam domitis gentibus per pacem societatis inponeret... Verum est; sed hoc quam multis et quam grandibus bellis, quanta strage hominum, quanta effusione humani sanguinis comparatum est?* Lungo tutta la trattazione del *De civitate Dei* incontriamo forti critiche all'imperialismo romano dovuto a sete di potere; cfr. AUG., *civ.* 1, 30: *ipsa libido dominandi, quae inter alia vitia generis humani meracior inerat universo populo Romano, postea quam in paucis potentioribus vicit, obtritos fatigatosque ceteros etiam iugo servitutis oppressit.*

nel senso che la teologia ne illumina gli avvenimenti di una luce più alta (318).

Agostino guarda infatti Roma con altro occhio: la pace cui il cristiano tende non viene garantita dagli imperatori ma è solo dono di Dio (319).

La *pax terrena* è la condizione necessaria su cui si regge la vita mortale. Ma la città celeste pellegrinante sulla terra tende verso un'altra pace, verso la promessa di redenzione che ha già ricevuto (320).

Vediamo dunque che, nei riguardi dell'impero, Agostino non adotta né il rifiuto della tradizione apocalittica da Giovanni a Ippolito, i quali consideravano lo stato l'incarnazione di una potenza maligna, né la sacralizzazione dello stesso, propugnata dalla teologia alessandrina e, in particolare, da Eusebio. Per Agostino l'impero, quindi, non è né sacro né profano, ma è piuttosto una realtà neutrale (321).

Se l'esperienza storica del mondo respinge l'orgogliosa presunzione pagana di un mondo eternizzato e più precisamente di una Roma eterna (322), la caduta dello « stato eterno » consente di intendere al di là del mito il valore dei singoli uomini considerati nella loro realtà esistenziale: *forte Roma non perit si Romani non pereant* (323). Essi si salveranno o periranno se sceglieranno di lodare o bestemmiare Dio (324), anzi potranno

---

(318) A. TRAPÉ, *La teologia della storia nel «De civitate Dei» di S. Agostino*, in *Matteo Novelli e l'agostinismo politico del trecento*, Palermo, 1981, 8 s.

(319) E. PETERSON, *Il monoteismo* cit., 72.

(320) AUG., *civ.* 19, 17: *civitas autem caelestis vel potius pars eius, quae in hac mortalitate peregrinatur... dum apud terrenam civitatem velut captivam vitam suae peregrinationis agit, iam promissione redemptionis et dono spiritali tamquam pignore accepto legibus terrenae civitatis, quibus haec administrantur, quae sustentandae mortali vitae adcommodata sunt, obtemperare non dubitat.*

(321) R. A. MARKUS, *Saeculum. History and society in the Theology of Saint Augustin*, Cambridge, 1970, 47-55.

(322) AUG., *serm.* 105, 7, 9: *quid expavescis, quia pereunt regna terrena?... Dominus tuus quem exspectas, dixit tibi: "Exsurget gens super gentem, et regnum super regnum". Habent mutationes terrena regna*; cfr. *Mc.* 13, 8.

(323) AUG., *serm.* 81, 9; cfr. anche *urb. exc.* 6, 6: *civitas in civibus est, non in parietibus*; *civ.* 1, 15, 1: *multitudo constat ex singulis.* La visione di Agostino si differenzia da quella degli scrittori pagani da Virgilio a Simmaco, da Ammiano Marcellino a Claudiano, i quali annullavano per così dire i cittadini in una Roma personificata e pensavano che anch'essi sarebbero scomparsi se Roma fosse crollata; cfr. J. LAMOTTE, *Saint Augustin et la fin du monde*, in « Augustiniana », 12, 1962, 12.

(324) AUG., *serm.* 81, 9: *non enim peribunt, si Deum laudabunt: peribunt, si blasphemabunt. Roma enim quid est, nisi Romani?*

addirittura diventare immortali. La fede annulla così, l'antitesi mortale-immortale: *si credidero, ex mortali fiam aeternus* (325).

Il mondo invecchia e, invecchiando, è soggetto ad ogni tipo di mali, di tribolazioni (326), ma Cristo fermò questo declino. Mentre tutto perdeva vitalità Egli venne *et novum te fecit* (327).

Da quel momento l'uomo fu sollevato dalle pene di questo mondo in sfacelo, dalle cose contingenti, e la sua esistenza ricevette un nuovo soffio vitale (328). Questo rinnovamento per Agostino non verrà, dunque, che dal cielo grazie a Cristo, opponendosi così ad ogni idea di durata terrestre. L'*ordo renascendi* di Roma che Rutilio aveva celebrato nei suoi versi (329), è Cristo per Agostino. Il crollo di *Roma aeterna* è, poi, una possibilità per l'uomo di apertura e di invocazione a Dio: *felix sit mundus, evertatur mundus: "Benedicam Dominum", qui fecit mundum. "Benedicam" prorsus. Secundum carnem bene sit, secundum carnem male sit: "Benedicam Dominum in omni tempore; semper laus eius in ore meo"* (330).

Questo crollo provoca anche nei cristiani una comprensibile angoscia (331) che però può far loro meglio comprendere il legame con l'Eterno. Infatti *Deus felicitatibus terrenis amaritudines miscet, ut alia quaeratur felicitas, cuius dulcedo non*

---

(325) AUG., *serm.* 105, 6, 8.

(326) AUG., *serm.* 81, 8: *ergo senuit homo; querelis plenus est: senuit mundus; pressuris plenus est.* In realtà per Agostino il tema della vecchiezza dell'uomo, messa in relazione con quella del mondo, non fu di grande interesse; vi allude soltanto quando vuole accrescere il contrasto tra la vecchiaia secolare e la giovinezza della rinascita in Cristo. Il convincimento che Roma o il mondo fossero giunti al declino era diventato un *topos* ai tempi di Agostino. Lo abbiamo notato in Ammiano Marcellino, in Simmaco, in Claudiano, in Rutilio Namaziano, ma come dimostrazione del raggiungimento di una venerabile maturità, completamente disgiunta dall'immagine della morte; cfr. R. A. MARKUS, *Saeculum* cit., 24.27. La contrapposizione tra uomo vecchio e uomo nuovo è di derivazione paolina; cfr. *I Cor.* 2, 14-16; 15, 44; *Phil*, 3, 21; *Rom.* 8, 23.

(327) AUG., *serm.* 81, 8.

(328) AUG., *serm.* 81, 8: *noli adhaerere velle seni mundo, et nolle iuvenescere in Christo, qui tibi dicit: Perit mundus, senescit mundus, deficit mundus, laborat anhelitu senectutis. Noli timere, "renovabitur iuventus tua sicut aquilae"* (*Ps.* 102, 5); cfr. *in psalm.* 38, 9.

(329) RUT. NAM. 1, 140; vedi sopra.

(330) AUG., *serm.* 105, 6, 8; *Ps.* 33, 2.

(331) AUG., *in evang. Ioh.* 25, 7: *et tamen tantae sunt tribulationes, ut etiam ipsi qui crediderunt in Iesum, et qui conantur perseverare usque in finem, expavescant ne deficiant; Christo fluctus calcante, saeculi ambitiones et altitudines deprimente, expavescit christianus.*

est fallax (332). Anche i discepoli quando videro Cristo calcare i flutti si spaventarono, ma poi lo riconobbero e lo presero nella loro barca rassicurati. Raggiunsero con Lui la terraferma; dalle onde burrascose al porto sicuro, dal viaggio alla meta (333).

Le tribolazioni del mondo devono essere per i cristiani una prova, non uno scandalo; essi sono stirpe celeste, pellegrini sulla terra: la loro città è in cielo, passano per il mondo, mentre tendono verso Colui che l'ha creato (334). Il pensiero di Agostino è permeato, dunque, dell'idea di una patria celeste che dev'essere il fine ultimo del cristiano: egli deve giungervi attraverso il cammino nella vita terrena che gli presenta continue prove e tentazioni (335).

Il conflitto tra i valori terreni e transitori da un lato e quelli eterni e spirituali dall'altro (336), si identifica con il concetto delle due città, nelle quali vanno distribuiti gli uomini: in una vivono coloro che seguono la sola natura umana e che saranno condannati al supplizio eterno; nell'altra quelli che vivono secondo Dio e che regneranno in eterno con Lui (337):

---

(332) AUG., *serm.* 105, 6, 8.

(333) AUG., *in evang. Ioh.* 25, 7: *merito et Iesu in fluctibus ambulante, "timuerunt" (Io.* 6, 19), *quomodo christiani quamvis habentes spem in futuro saeculo, quando viderint deprimi altitudinem saeculi huius, plerumque conturbantur de contritione rerum humanarum... Agnoscentes ac gaudentes, securi facti... Factus est finis ad terram; de humido ad solidum, de turbato ad firmum, de itinere ad finem.*

(334) AUG., *serm.* 81, 7: *eia, Christiani, caeleste germen, peregrini in terra, qui civitatem in caelo quaeritis, qui angelis sanctis sociari desideratis, intellegite vos sic venisse ut discedatis. Transitis per mundum, conantes ad eum qui creavit mundum.* Agostino non manca di sottolineare che l'idea della città di Dio era familiare ai fedeli; cfr. AUG., *in psalm.* 61, 7: *intendite, fratres, intendite, rogo vos. Delectat enim me pauca adhuc loqui vobis de civitate hac dulci. "Gloriosissima enim de te dicta sunt, civitas Dei" (Ps* 86, 3); *in psalm.* 136, 1: *oblitos vos esse non arbitror, commendasse nos vobis, immo commemorasse vos, quod omnis eruditus in sancta Ecclesia nosse debet unde cives simus et ubi peregrinemur.*

(335) AUG., *serm.* 105, 8, 11: *non ad delicias Christus in carnem descendit; toleremus potius praesentia quam diligamus; adversorum est manifesta pernicies, prosperorum falsa blandities.*

(336) AUG., *serm.* 105, 5, 7: *quanta tibi loquitur mundus... ut retro respicias ... et ab eo quod promisit Christus et nondum dedit, sed quia fidelis est dabit, avertas animum tuum, et velis requiescere in mundo pereunte.*

(337) AUG., *civ.* 15, 1: *generis humani, quod in duo genera distribuimus, unum eorum, qui secundum hominem, alterum eorum, qui secundum Deum vivunt; quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo.*

due città materialmente mescolate, ma spiritualmente separate (338).

In *serm.* 105, 7, 9 Agostino esorta a ringraziare Dio della conservazione della città che ci ha generato nella carne, ma osserva anche che se essa scompare, rimane al cristiano quella che lo ha generato nello spirito (339). Allude certamente a Roma, « ma la *civitas* in questo caso, assume un valore antonomastico ed universale » (340). Agostino pone la città, in generale, entro i limiti di una città più vasta che si estende per tutta la terra e che, per questo chiama *terrena* (341), o di questo mondo (342) e che contrappone all'altra universale città che è celeste, santa, beata, dalla quale siamo esuli (343). I cristiani sono la parte di essa itinerante in questo mondo: *civitas autem caelestis, vel potius pars eius, quae in hac mortalitate peregrinatur et vivit ex fide* (344).

La città carnale può anche essere generata spiritualmente in vista dell'eternità. Il rinnovamento in Cristo farà di questa una città spirituale, cioè la identificherà con la città di Dio, la Gerusalemme celeste (345), che è visione di pace (346).

In opposizione, dunque, all'idea superba di un'eternità di Roma, Agostino propone di nuovo i versi virgiliani dell'*Eneide*, ma visti nella prospettiva di questa auspicabile rinascita.

---

(338) AUG., *in psalm.* 136, 1: *duas civitates permixtas sibi interim corpore, et corde separatas*; cfr. *civ.* 1, 35; *gen. ad litt.* 11, 15, 20.

(339) AUG., *serm.* 105, 7, 9: *manet civitas quae nos carnaliter genuit. Deo gratias. Utinam et spiritaliter generetur, et nobiscum transeat ad aeternitatem. Si non manet civitas quae nos carnaliter genuit, manet quae nos spiritaliter genuit.*

(340) C. CANNONE, *Il « Sermo de excidio urbis Romae » di S. Agostino*, in «Vetera Christianorum», 12, 1975, 336.

(341) AUG., *civ.* 1, *praef.*

(342) AUG., *in psalm.* 145, 20: *huius saeculi.*

(343) AUG., *in psalm.* 148, 8: *civitatem quandam supernam, bonam, sanctam, beatam; unde quoniam peregrinamur*; cfr. *serm.* 105, 7, 9: *civitas sancta, civitas fidelis, civitas in terra peregrina, in caelo fundata est.* La stessa idea si ritrova un gran numero di volte nel corso del *De civitate Dei*; 1, *praef.*: *gloriosissimam civitatem Dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens*; 1, 35: *peregrina civitas regis Christi*; 18, 51: *peregrinantem in hoc mundo civitatem Dei.*

(344) AUG., *civ.* 19, 17.

(345) AUG., *in psalm.* 142, 3: *antiqua ergo ista civitas Dei, semper tolerans terram, sperans caelum, quae etiam Ierusalem vocatur et Sion*; cfr. *catech. rud.* 20, 36: *Ierusalem... famosissima civitas Dei*; *serm.* 105, 9, 12: *portio peregrinantis Ierusalem civitatis non ibi magna degit?*

(346) AUG., *in psalm.* 9, 12: *sicut Ierusalem gestat imaginem Ecclesiae quae futura est, id est civitatis sanctorum iam angelica vita fruentium, quia Ierusalem interpretatur visio pacis*; cfr. anche *in psalm.* 61, 7: *et appellata Ierusalem: visio pacis, civitas Dei.*

Nel secondo libro del *De civitate Dei* rivolgendosi alla parte migliore dell'animo romano, la esorta a raggiungere la città celeste, a trasferire in essa il complesso delle sue virtù. Qui regnerà in eterno: *haec potius concupisce, o indoles Romana laudabilis, o progenies Regulorum, Scaevolarum, Scipionum, Fabriciorum... Nunc iam caelestem arripe, pro qua minimum laborabis, et in ea veraciter semperque regnabis. Illic enim tibi non Vestalis focus, non lapis Capitolinus, sed Deus unus et verus nec metas rerum nec tempora ponit, Imperium sine fine dabit* (347). Una volta raggiunta la *victoria ultima* e la *pax perfecta* (348), gli uomini diventano cittadini della città celeste *cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas* (349).

L'ideale perseguito in terra, ma in questa mai raggiunto, si attuerà nella città di Dio *ubi victoria veritas, ubi dignitas sanctitas, ubi pax felicitas, ubi vita aeternitas* (350). Se il fine della vita sarà, dunque, Cristo, si potrà con Lui regnare senza fine: *nullo fine regnabis, si finis tibi Christus est, cum quo regnabis in saecula saeculorum* (351).

La sciagura che aveva colpito Roma nel 410 provocò sgomento e angoscia in tutti gli animi: ciò ridestò il timore della fine del mondo (352).

Se Agostino è esplicito circa un'attesa delle cose ultime che deve orientare tutta la vita (353), si mostra invece cauto riguardo a precise indicazioni cronologiche sulla fine dei tempi. Sembra che abbia potuto pensare, subito dopo il 410, che questa stesse avvicinandosi, ma al riguardo, si esprime in modo vago: *nunc si finis est, Deus videt. Forte enim nondum est* (354). Più avanti negli anni assumerà un atteggiamento più

(347) AUG., *civ.* 2, 29, 1; cfr. VERG., *Aen.* 1, 278 s.

(348) AUG., *civ.* 1, *praef.*

(349) AUG., *epist.* 138, 3, 17.

(350) AUG., *civ.* 2, 29, 2.

(351) AUG., *in psalm.* 145, 20.

(352) AUG., *serm.* 93, 6, 7: *aliquando autem dicunt sibi homines: Ecce iam dies iudicii venit, tanta mala fiunt, tantae tribulationes crebrescunt; ecce omnia quae Prophetae dixerunt, pene completa sunt; iam dies iudicii instat.*

(353) AUG., *serm.* 105, 5, 7: *spes ergo ad hoc nos hortatur, ut praesentia contemnamus, futura exspectemus*; 8, 11: *figite spem in Deum, aeterna concupiscite, aeterna exspectate.*

(354) AUG., *serm.* 105, 8, 11; cfr. *serm.* 109, 1: *viderit Deus quando veniat finis saeculi.* J. LAMOTTE, *Saint Augustin et la fin du monde* cit., 14, è del parere che nei *Discorsi* che parlano della presa di Roma e nei primi libri del *De civitate Dei* Agostino creda che sia giunta realmente la fine non solo di Roma ma del mondo intero.

chiaro riscontrabile nel ventesimo libro del *De civitate Dei* e nelle lettere 197 e 199 indirizzate a Esichio vescovo di Salona, il quale credeva nella fine imminente. Agostino spiega prima di tutto che bisogna evitare di credere che il Signore venga più presto o più tardi di quando verrà (355).

Le interpretazioni delle profezie di Daniele e la misteriosa allusione contenuta nella seconda lettera ai Tessalonicesi che i contemporanei, come abbiamo visto, avevano rivestito di un carattere politico, non sono condivise da Agostino.

Infatti sulla profezia di Daniele risponde a Esichio in modo ironico ammonendolo che le parole del Signore *non est vestrum scrire tempora* non erano rivolte solo agli apostoli, ma anche a quelli che sarebbero venuti dopo di loro (356). Quando ritorna sull'argomento citando l'esegesi tradizionale secondo cui l'impero romano costituiva il quarto regno, remora allo scatenamento della potenza maligna che avrebbe preceduto la fine del mondo, conclude in questo modo, mostrandosi reticente: *quam vero convenienter id fecerint, qui nosse desiderant, legant presbyteri Hieronymi librum in Danielem satis erudite diligenterque conscriptum* (357).

Le stesse esitazioni riguardano l'interpretazione di *2 Thess.* 2, 5-8 (358) sulla quale sarà più esplicito nel *De civitate Dei* quando, dopo aver citato il versetto 2,7, afferma di ignorare ciò che Paolo abbia voluto dire (359).

Agostino evita perciò di riconoscere all'impero romano un significato escatologico, sia in positivo che in negativo, poiché è Cristo il centro della storia, non Roma.

ANNALISA RODOMONTI

---

(355) AUG., *epist.* 199, 13, 52: *error quidem in utroque vitandus est, quantum ab homine vitari potest, sive citius sive tardius quam futurum est, Dominus venturus esse credatur.*

(356) AUG., *epist.* 199, 4, 13: *sed si dignatus fueris exponere quomodo ista pertineant ad cognoscendum temporis spatium, post quod erit Salvatoris adventus ... fatebor etiam ipse cum magna actione gratiarum, illud quod ait Dominus: "Non est vestrum scire tempora", tantummodo Apostolis esse dictum, non posteris eorum, qui ea fuerant cogniturí;* cfr. *Act.* 1,7.

(357) AUG., *civ.* 20, 23, 1.

(358) AUG., *epist.* 199, 3, 10: *hoc "iniquitatis mysterium" quomodolibet intellegatur quid sit, ab alio sic, ab alio autem sic; quamdiu tamen operetur occultum est;* cfr. *2 Thess.* 2, 7.

(359) AUG., *civ.* 20, 19, 2: *nam quid est: "iam enim mysterium iniquitatis operatur. Tantum qui modo tenet teneat, donec de medio fiat; et tunc revelabitur iniquus?" Ego prorsus quid dixerit me fateor ignorare;* cfr. *2 Thess.* 2, 7.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

C.c.p. 25662164

IL NUOVO ANONIMO, *La seconda lettera a Diogneto*; 1981, pagine 42, lire 1.000.

Si tratta della « trascrizione moderna » di un Padre della Chiesa.

« È una proposta cristiana chiara, efficace ed autentica... IL NUOVO ANONIMO è un "esperto in umanità", un "maestro in Cristianesimo", un "sapiente in teologia"... Quella del NUOVO ANONIMO non è una dissertazione accademica o, peggio, una esibizione pretenziosa, come certe non ignote, anzi molto reclamizzate, ma ignobili "presentazioni del Cristianesimo all'uomo moderno". Essa riflette un Cristianesimo autentico, creduto e vissuto, è condizione umana moderna capita e condivisa, è docenza teologica autorevole, persuasiva, valida. IL NUOVO ANONIMO si rivela e si impone per l'autenticità dottrinale dei Padri, per la sapienza teologica dei Dottori, per la sintonia psicologico-culturale del contemporaneo più attento ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

GLI ITALIANI E I MORMONI (**)

Dalla trasformazione del Regno d'Italia in Repubblica nel 1946 e dal ristabilimento della Missione Mormone Italiana nel 1966, sono stati pubblicati in questo paese numerosi articoli sul Mormonismo, vuoi su riviste e quotidiani, vuoi come opuscoli o libri veri e propri. Inoltre, pure se poco conosciuti, molti testi in italiano contengono riferimenti al Mormonismo, testi pubblicati nel periodo che va dal Risorgimento sino alla instaurazione della Repubblica in numero assai superiore a quelli pubblicati negli ultimi 25 anni (1). Alcuni di questi testi non vengono menzionati neppure nella *Bibliografia sui Mormoni* di Chad J. Flake (Salt Lake City: University of Utah Press; 1978) e nel successivo supplemento decennale: Chad J. Flake e Larry W. Draper, *Mormon Bibliography, 1830-1930* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1989), che pure si ripromette di elencare tutti i testi sul Mormonismo editi dal 1830 al 1930.

Alcuni testi furono pubblicati dagli stessi Mormoni dopo che, per breve periodo (1850-1867), rimase attiva la loro prima Missione Italiana, ed altri furono pubblicati da viaggiatori italiani che si diressero verso l'Ovest americano grazie al completamento della ferrovia transcontinentale.

(**) Una versione ridotta di questo articolo è stata presentata in una tavola rotonda del CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni) presso l'Istituto di Scienze Religiose di Foggia il 2 maggio 1990. L'autore ringrazia librerie e biblioteche (Biblioteca Querini Stampalia a Venezia, Biblioteca Comunale di Milano...) nonché Suor Nona McGreal e Suor Marie Laurence del Centro Mazzuchelli di Sinsinawa, Wisconsin; Massimo Introvigne, Jean-François Mayer, il CESNUR, Gino Fletzer, Leonard Arrington e Roberto Mongia per tutte le informazioni fornite sull'argomento di questo studio. I traduttori non hanno potuto reperire tutte le opere italiane citate nel testo, molte delle quali estremamente rare e disponibili solo presso biblioteche o collezioni private negli Stati Uniti; alcune citazioni sono pertanto «retro-traduzioni» dall'inglese.

(1) Alcuni dei nomi dei viaggiatori italiani nominati in queste pagine, che hanno visitato lo Utah, sono riportati da Andrew F. Rolle nel suo *The Immigrant Upraised* (Norman: University of Oklahoma Press, 1968), e in *The American Italians: Their History and Culture* (Belmont, CA: Wadswort Publishing Co., 1972). Alcuni vengono invece menzionati da Andrew Joseph Torrielli in *Italian Opinion on America as recorded by Italian Travellers, 1858-1941* (Cambridge: Harvard University Press, 1941).

Non dimentichiamo poi le traduzioni di relazioni di autori inglesi, francesi e tedeschi, nonché resoconti ed articoli di viaggiatori che non misero mai piede nello Utah, ma comunque si interessarono di Mormonismo.

Questo saggio si propone di enumerare e descrivere per sommi capi la letteratura in italiano sull'argomento.

I - I MORMONI IN ITALIA

A. *La Missione Italiana*

Poco dopo che Lorenzo Snow, T. B. H. Stenhouse, Jabez Woodard e Joseph Toronto (un siciliano che si era convertito al Mormonismo negli Stati Uniti) giunsero in Italia nel 1850 per dare inizio al loro apostolato, Snow pubblicò *La Voix de Joseph* (Torino: Ferrero e Franco, 1851) [Flake 8255] (2) in francese, perché egli iniziò la sua missione fra i Valdesi del Regno di Sardegna i quali, come la maggior parte dei Piemontesi, parlavano francese. Per poterlo pubblicare a Torino, capitale del Regno, Snow mise « una xilografia con una suora cattolica, un'ancora, una lampada ed una croce in prima pagina e l'Arca di Noè, una colomba e l'ulivo nell'ultima pagina » (3). Secondo i desideri di Snow, fu proibita la pubblicazione di qualsivoglia testo « che attaccasse il Cattolicesimo » (4). Nello stesso anno fu pubblicato a Torino in francese un altro suo libro: *Exposition des Premiers Principes de la Doctrine de l' Église de Jésus Christ des Saints des Derniers Jours* (Torino: Louis Arnaldi, 1851 [Flake 8239a], che è la traduzione di un opuscolo che egli aveva scritto mentre si trovava, dieci anni prima, in Gran Bretagna come missionario. Nel primo anno della Missione Italiana questi furono i soli testi sull'argomento che furono messi in circolazione in Italia.

A seguito di queste pubblicazioni, in Svizzera, fu edito uno scritto di 46 pagine con il quale si riproponeva la teoria di Spalding (una teoria oggi screditata secondo cui il *Libro di*

(2) LORENZO SNOW, *The Italian Mission* (London: W. Aubrey, 1851) pp. 13-14.
(3) *Ibid.* p. 25.
(4) *Ibid.* p. 22.

Mormon sarebbe stato plagiato da un « manoscritto perduto » scritto da un certo Solomon Spalding) e si citavano criticamente *La Voix de Joseph* e la *Exposition des Premiers Principes:* Louis Favez, *Lettre sur les Mormons de la Californie* (Vevey: E. Buvelot, 1851) [Flake 3316]. Nello stesso periodo circolava in Italia il noto libro anti-mormone di John C. Bennett *The History of the Saints* (Boston: Leland & Whiting, 1982) [Flake 403] (5).

Durante i suoi primi sei mesi in Italia, Snow scrisse cinque lettere a dirigenti della Chiesa per far conoscere la storia della missione e la reazione dei Valdesi al messaggio dei Mormoni. Quando ritornò in Gran Bretagna, per occuparsi dell'edizione in italiano del *Libro di Mormon,* egli pubblicò queste lettere nel 1851 in *The Italian Mission* (London: W. Aubrey, 1851) [Flake 8208]. Precedentemente una di queste lettere era stata pubblicata su *The Millennial Star* (*Millennial Star* 13: 25-26, 15 gennaio 1851); tutte furono più tardi incluse in *Biography and Family record of Lorenzo Snow* da sua sorella Eliza R. Snow (Salt Lake City: Deseret News Company, 1884) pp. 116-232 [Flake 7835]. Pur se in queste lettere si nota il disappunto di Snow per lo scarso successo della Missione Italiana, egli portò avanti e pubblicò la traduzione del *Book of Mormon* (*Il libro di Mormon,* Londra: Stamperia di Guglielmo Bowden, 1852) [Flake 731]. Ne furono stampate circa mille copie, ma soltanto 192 furono rilegate nel 1852, diciotto delle quali erano copie omaggio (6). Le rimanenti copie furono messe in circolazione tra il 1927 e il 1930, lo stesso periodo in cui un gruppo mormone scismatico, la Chiesa di Gesù Cristo (Bickertonit), pubblicò la propria traduzione italiana del Libro di Mormon: *Il Libro di Mormon* (Monogahela, Pa.: The Church of Jesus Christ, 1929). Un'altra traduzione italiana dell'opuscolo inglese *The Only Way to be Saved* (*L'unica via per essere salvato*) (Torino: 1852) [Flake 8241] fu pubblicata nel 1852 dalla Missione Italiana (sembra non ne rimangano copie).

Tra tutte queste opere, *La Voix de Joseph* fu quella più spesso citata dai missionari e ritenuta fondamentale per le conversioni. Jabez Woodard, nel suo manoscritto « Autobiography and Diary 1853-57 » [Church Archives, Historical department of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints] descrisse la

(5) *Millennial Star* 12: 371 (Dicembre 15, 1850).

(6) L. R. JACOBS, *Mormon Non-English Scriptures, Hymnals and Periodicals 1830-1986* (Ithaca, NY, 1986).

figura di uno dei primi convertiti come quella di « un incrollabile fedele alla *Voce di Joseph* ».

Dopo l'annuncio ufficiale della poligamia, l'immagine del Mormonismo in Italia, confinato alla comunità valdese che viveva in Piemonte, si delineò più in base a questa dottrina che non all'opera critica di Favez, Bennett ed altri precedenti studiosi. Stephen Malan, uno dei primi convertiti al Mormonismo in Italia, scrisse nella sua « Autobiography and Family Record » (1893, manoscritto, Church Archives), che i ministri valdesi « annunciavano ai fedeli che (i missionari Mormoni) erano una consorteria di bugiardi, lupi travestiti da pecore, ed erano assoldati da Brigham Young per fare opera di proselitismo e, con la lusinga di andare verso l'ovest dell'America, gli adepti diverranno schiavi e le giovani donne, circuite da quell'infame poligamo e dai suoi accoliti, dovranno soddisfare le loro brame ». Comunque, questa tattica non funzionò e Woodard, « pur avendo compreso che in questo modo i Valdesi fomentavano i pregiudizi, continuò a predicare la pluralità (delle spose) e il risultato fu quello solito presso le menti oneste. Infatti anche gli Anziani e i nomi più importanti della Chiesa (Valdese) non disdegnarono di trovare ristoro nell'ospitale casa dei Mormoni ».

Quando Jabez Woodard riferì i risultati della Missione Italiana ad un'assemblea nel Tabernacolo di Salt Lake City nel 1854, Brigham Young osservò che i Valdesi « sono solo come i bruti, non sono da biasimare per le loro superstizioni e non sono certo in grado di poter rapidamente recepire il Vangelo » (*Journal of Discourses*, 2: 141). Tre anni più tardi, comunque, dopo che circa ottanta convertiti valdesi erano emigrati verso lo Utah, egli parlò favorevolmente del comportamento dei loro antenati, durante la guerra dello Utah, quando tutti i missionari stranieri, compresi quelli che si trovavano in Italia, furono richiamati nello Utah (*Journal of Discourses*, 5: 342).

Dopo il 1857 si ebbero pochi convertiti e la Missione Italiana venne ufficialmente chiusa dieci anni dopo, quando, dopo un lavoro di diciassette anni, contava meno di duecento convertiti. Le lettere pubblicate da Woodard ed altri missionari italiani in *The Millennial Star* mostrano il loro disappunto per l'immagine che i Valdesi avevano del Mormonismo: *The Millennial Star* 12: 370-74 (1850); 13: 25-26, 89-90, 107-8, 186, 252-3, 301-2 (1851); 14: 107-8, 282, 461-2, 555-8, 670-1 (1852-53); 15: 9, 61-2, 110-1, 155, 191-2, 204-6, 350-1, 457, 707 (1854); 16: 46, 53-8, 454-6 (1855); 17: 154-6, 490-1, 666-7 (1856); 18: 218-20, 634-6 (1867); 19: 655 (1858). Molte di queste lettere sono state ripubblicate

o parafrasate nell'opera di Daniel B. Richards *The Scriptural Allegory* (Salt Lake City: Magazine Printing Company, 1931), pp. 9-118.

Dopo la chiusura della missione, George A. Smith pubblicò un sommario della sua storia nella prima edizione di *The Rise, Progress and Travels of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints* (Salt Lake City: The Deseret News Office, 1869), p. 27 [Flake 7872]. L'unico cambiamento fatto nelle edizioni successive, pubblicate tra il 1872-3, fu l'eliminazione di T. B. H. Stenhouse, apostata dal Mormonismo, dalla lista dei fondatori della Missione Italiana nel 1850 [Flake 7873 e 7874].

B. *Successive visite in Italia*

Poco prima della chiusura della Missione Italiana, venne pubblicato in Italia il primo saggio critico contro Snow e la sua attività apostolica. Nel 1865 fu stampata a Milano la traduzione di un articolo scritto da William J. Conybeare e pubblicato nella *Edinburgh Review*: (William J. Conybeare), « Il Mormonismo dell'Edinburgh Review », in *Origini Europee - religioni - viaggi - studi etnografici*, vol. V, *Saggi e riviste* (Milano: G. Daelli e C., 1865), pp. 159-239. In questo articolo, Conybeare trattava del *Libro di Mormon*, di *Dottrina e Alleanze* (la seconda scrittura sacra del Mormonismo), della pratica della poligamia e delle varie opere pubblicate dalla Chiesa Mormone, nonché dell'apostolato di Lorenzo Snow. Secondo Conybeare, il resoconto di Snow in *The Italian Mission* era « grottesco »; l'apostolo mormone, in particolare, era criticato per aver « contribuito a minare l'autorità della Chiesa Cattolica Romana con la pubblicazione di un trattato dal titolo *The Voice of Joseph*, con sul frontespizio l'immagine di una suora e di una croce. In questa subdola maniera, sperano di vincere presto la loro battaglia » (7).

Un trattato anti-mormone in italiano non sorprende, dati i molti riferimenti alla Missione Italiana e poiché già dagli inizi del 1860 l'Italia era diventata un campo di battaglia fra missionari protestanti di diverse denominazioni.

I Mormoni furono i primi a giungere in Italia nel 1850,

(7) Conybeare, pp. 229-30.

seguiti ben presto dai Wesleyani nel 1861, dai Battisti nel 1863, dagli Avventisti nel 1864 e dai Metodisti nel 1871 (8).

Nel clima di problematica convivenza tra i vari gruppi di Protestanti, Snow ritornò in Italia ma non in veste di missionario: con sua sorella Eliza, con George A. Smith ed altri « turisti», visitò Genova, Milano, Venezia, Napoli e Roma prima di raggiungere la Palestina proprio come cinque anni prima aveva fatto Mark Twain: Samuel Clemens (= Mark Twain), *The Innocents Abroad* (Hartford: The American Publishing Co., 1869). Come Twain, i viaggiatori registrarono le loro esperienze e curiosità nella *Correspondence of Palestine Tourists* (Salt Lake City: Deseret News Team Printing Establishment, 1875), pp. 100-169 [Flake 7871], a cura di George A. Smith et al., parti delle quali furono più tardi inserite nella *Biography and Family Record*, pp. 515-28, di Eliza R. Snow. Vi fu un luogo che Snow visitò e descrisse nel 1850 e nel quale ritornò nel 1872: la Cattedrale di San Lorenzo a Genova. Nella descrizione della sua seconda visita, che ci ricorda quella di Mark Twain in *The Innocents Abroad*, Snow notò contrariato che mentre si celebrava una messa cattolica, una guida « girava mostrando e spiegando i vari punti di interesse storico ed artistico. Ci condusse ad una piccola cappella con fregi ornamentali dove si trovava la "autentica" catena con cui Giovanni Battista fu legato mentre si trovava in prigione prima di essere decapitato, ed inoltre ci mostrò in un'urna d'argento le ossa della cui autenticità noi non avremmo dovuto dubitare, e ci astenemmo dall'esprimerci. A nessuna donna è concesso di accedervi, eccettuato un giorno all'anno e questo poiché fu una donna a causare la morte del santo. Mia sorella, unica donna presente, accettò di buona grazia » (9).

La seconda visita degli Snow coincise con l'arrivo del primo missionario della Chiesa Riorganizzata (uno scisma « moderato » del Mormonismo), John Avondet, nelle zone valdesi. Avondet riferì nel 1873 di aver « trovato in quei luoghi molti Mormoni, che però riabbracciarono tutti la fede protestante (Chiesa Valdese) ». Avondet recriminava che l'immagine distorta del Mormonismo (il suo cruccio maggiore era la poligamia, che la Chiesa Riorganizzata rifiutava) rendesse la sua opera

(8) GIORGIO TOURN, *The Waldensians, The First 800 Years* (Torino: Claudiana, 1980), p. 199.

(9) *Biography and Family Record*, pp. 516; *Correspondence of Palestine Tourists*, p. 111.

particolarmente difficile. Lasciò l'Italia dopo due anni, avendo amministrato solo due battesimi: *The History of the Reorganized Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints* (Independence, Mo.: Herald House) IV: 16-17, 22, 59-60, 73 (1906).

Nello stesso decennio, anche Joseph Toronto, che con Snow, Woodard e Stenhouse aveva fondato la Missione Italiana, tornò in Italia. Come Snow, Toronto non si fermò in Piemonte ma raggiunse la sua città natale, Palermo, dove aveva trascorso la maggior parte degli anni del suo apostolato e aveva battezzato alcuni amici e parenti tra il 1850 e il 1852. Toronto rimase un altro anno e mezzo a Palermo tra il 1876 e il 1877 e ritornò nello Utah con quattordici amici e parenti, ai quali pagò le spese di viaggio (10).

La visita di Toronto, e fors'anche quella di Snow, attirarono l'attenzione dei governi italiano e americano. Nel 1880 il console americano a Palermo notò che « alcuni Mormoni di origine siciliana erano stati a Palermo durante gli ultimi cinque anni per seguire i loro affari e far conoscere i vantaggi derivanti dall'adesione alla loro fede e dall'emigrazione nello Utah». Tuttavia, a dire del console, i loro sforzi furono vani e i Mormoni se ne ritornarono in patria da soli in parte perché « rifiutavano assolutamente di dare un aiuto finanziario a chi era disposto ad accompagnarli »: *Foreign Relations of the United States, 1880* (Washington, D.C.: Gov't. Printing Off., 1880), pp. 644-5.

L'incaricato d'Affari a Roma, George W. Wurts, discusse del problema dei Mormoni con il Primo Ministro italiano, Benedetto Cairoli, nel 1879. Mentre notava che « la sola testimonianza di cui siamo a conoscenza della presenza di un Mormone, vuoi come predicatore o adepto, vuoi come visitatore, fu l'anno scorso quando tre compatrioti, che si dichiararono Mormoni, si fermarono a Roma mentre si trovavano in viaggio per Gerusalemme » (questo è presumibilmente un riferimento alla visita di Snow a Roma, avvenuta sei anni prima), affermava anche che il Primo Ministro riteneva che, quantunque il Mormonismo non fosse presente nel paese, « ogni potere civile o cristiano dovrebbe cooperare per mettere fine all'esistenza di una setta i cui dogmi sono contrari alle leggi della moralità e della decenza ». Wurts disse anche al Primo Ministro che « seb-

(10) The Toronto Family Organization, comp., *Joseph Toronto: Italian Pioneer and Patriarch* (Salt Lake City, 1983) pp. 25-6.

bene non vi fossero motivi per intraprendere una crociata antimormone in Italia, laddove il Mormonismo era ancora sconosciuto » la storia della "setta" fondata da David Lazzaretti che, come Joseph Smith, affermava di avere visioni e era stato martirizzato, dimostrava « l'eventualità per gli Italiani di venire sviati da adescatori che accecano i sensi al punto da toglier loro raziocinio e discernimento »: *Foreign Relations of the United States, 1879* (Washington, D.C.: Gov.t Printing Off. 1879) pp. 601-4. Trent'anni dopo l'organizzazione della Missione Italiana, l'immagine dei Mormoni in Italia, denunciati dai ministri protestanti ed avversati dai governi americano ed italiano, era ancora quella di una setta costituita da poveri emigranti analfabeti che illegalmente praticavano la poligamia. Alcuni Valdesi convertitisi dopo il 1867 continuarono a cercare proseliti tra i Valdesi stessi.

James Bertoch e Jules Grague dedicarono una parte della loro missione svizzero-tedesca al proselitismo in Piemonte tra il 1891 e il 1893; Daniel Richards e Paul Cardon tentarono di predicare tra i Valdesi nel 1900, ma furono sforzi vani, e apparentemente furono ignorati dalla stampa e dal governo. Si dovrà attendere il 1966, con il ristabilimento della Missione Italiana, per registrare un'opera di proselitismo di un qualche rilievo.

II - PUBBLICAZIONI ITALIANE SUL MORMONISMO

A. *Primi osservatori italiani del Mormonismo (1844-1860)*

L'immagine che i missionari mormoni avevano tentato di proporre attraverso le loro prediche non venne recepita che nella ristretta regione di lingua francese popolata dai Valdesi e la versione italiana del *Libro di Mormon* non circolò tra la popolazione non valdese di lingua italiana, assai più numerosa. Quindi i primi commentatori italiani del Mormonismo non si resero conto che già da due decenni i Mormoni avevano tentato di fare proseliti tra i loro compatrioti. Al contrario, l'immagine del Mormonismo in Italia nel XIX secolo fu modellata da viaggiatori italiani, molti dei quali avevano visitato lo Utah.

Padre Samuele Mazzuchelli, un sacerdote domenicano milanese che nel 1828 andò negli Stati Uniti, per ben trentasei

anni vi rimase facendo opera di apostolato tra gli Indiani. Nel 1843 egli tornò in Italia per una vacanza e pubblicò, anonimo, un libro sulle sue esperienze in America, compresa una visita a Navoo (Illinois, la città santa fondata dai Mormoni prima del loro esodo nello Utah: Samuele Mazzuchelli, *Memorie istoriche ed edificanti d'un missionario apostolico dell'ordine dei predicatori fra varie tribù di selvaggi e fra i Cattolici e Protestanti negli Stati-Uniti d'America* (Milano: coi tipi della Ditta Boniardi-Pogliani, 1846), pp. 295-303. È stato ripubblicato in versione inglese nel 1915 (11) e ancora nel 1967 (12) e le Sorelle del Convento di Santa Clara, fondato da padre Mazzuchelli a Sinsinawa, Wisconsin, hanno recentemente presentato una « Positio », documento necessario per la causa di beatificazione nel quale si attesta la santità di Mazzuchelli, alla Congregazione per le cause dei Santi, che contiene accenni alla sua visita ai Mormoni (13).

Mentre si trovava a Navoo, che visitò poiché egli « desiderava conoscere e parlare con l'eresiarca da anni ben noto in ogni parte della Repubblica (americana) e persino in Inghilterra », il prete cattolico visitò il profeta mormone Joseph Smith. Egli notò che Smith « dichiarava di avere avuto contatti diretti con Dio parecchie volte e di essere depositario di più rivelazioni dell'Apostolo San Paolo », e che ciò dimostrava come Smith fosse un « falso profeta » che propagava « eresie » (14). Nello stesso tempo Mazzuchelli azzardò che Solomon Spalding o Spaulding avesse scritto egli stesso il *Libro di Mormon* e che la « teologia dei Mormoni fosse principalmente il lavoro di un certo P. Pratt » (15). Imputava altresì la nascita del Mormonismo alla credulità dei ministri protestanti e delle loro congregazioni. Gran parte di ciò che Mazzuchelli conosceva del Mormonismo era stato presumibilmente tratto dalla lettura di *Mormonism in All Ages, or the Rise, Progress and Cause of Mormonism* (New York: Platt & Peters, 1842) [Flake 9053], di

---

(11) *Memoirs Historical and Edifying of a Missionary Apostolic* (Chicago: W. F. Hall Printing Co., 1915).

(12) *The Memoirs of Father Samuel Mazzuchelli, O.P.*, (Chicago: The Priory Press, 1967).

(13) Sr. MARY NONA McGREAL, O.P. *Canonizationis servi Dei Caroli Samuelis Mazzuchelli, O.P., Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis* (Romae, 1989), p. 196.

(14) Mazzuchelli, 1846, pp. 296-7.

(15) *Ibid.* p. 300.

J. B. Turner, che egli cita nel suo libro, un'opera che peraltro si dimostrava critica anche verso il Cattolicesimo (16).

Sei anni dopo la pubblicazione delle memorie di Mazzuchelli, apparve un secondo libro in italiano in cui si trattava del Mormonismo: Antonio Caccia, *Europa ed America: Scene della Vita dal 1848 al 1850* (Monaco: Presso Giorgio Franz, 1850), pp. 414-419. Quasi certamente Caccia visitò gli Stati Uniti, ma è assai improbabile che egli fosse giunto sino a Salt Lake City. Il suo libro è nel contempo impreciso e partigiano. Caccia sosteneva che i Mormoni erano emigrati nell'Utah nel 1848 e confondeva Navoo con Salt Lake City. Era accurato però nel descrivere le popolazioni mormoni come aventi « un governo teocratico, con comunione di beni e pluralità di spose » (17). Pur se la pubblicazione del suo libro avvenne nello stesso anno dell'arrivo di Snow in Italia, il testo di Caccia sembra essere rimasto sconosciuto ai missionari mormoni.

Dieci anni dopo l'arrivo di Snow e mentre ancora i missionari mormoni cercavano di estendere il loro apostolato alla maggioranza di lingua italiana di religione cattolica, un giornale fortemente legato al Vaticano pubblicò il primo articolo dedicato esclusivamente alla religione mormone, che esisteva allora da trent'anni (18): « Il Mormonismo nelle sue attinenze col moderno Protestantesimo », *La Civiltà Cattolica*, quarta serie, vol. VI (3 maggio 1860, pp. 391-413). *La Civiltà Cattolica* era stata fondata nel 1850 dai Gesuiti per combattere i crescenti attacchi all'autorità temporale del Papa. In questo articolo — tratto da una dissertazione letta dal cardinale Reisach presso l'Accademia di Religione cattolica — si ripetevano alcune delle critiche che Mazzuchelli aveva pubblicato nel suo testo quattordici anni prima. L'articolo però conteneva anche alcune interessanti osservazioni dell'autore circa l'ipotetica annessione degli Stati Pontifici al nascente regno d'Italia, nonché una teoria sulle somiglianze tra il Mormonismo e il Cattolicesimo. Per esempio, si notava che il Mormonismo « confonde ed unifica la

(16) *Vedi*, e.g., Turner, p. 8, in cui lo scrittore afferma che se il Mormonismo si unisse a « Ateismo e Romanismo [cioè Cattolicesimo], suoi naturali alleati, avrebbe un potere tale da preoccupare non i singoli stati, ma la nazione intera ».

(17) Caccia, p. 416.

(18) La pratica della poligamia venne criticata un anno più tardi in un articolo che trattava delle varie pratiche eretiche di alcune religioni: « La Libertà di fatto nella terra classica », *La Civiltà Cattolica*, Fourth Series, vol. I, (15 febb. 1859), p. 516.

Chiesa con lo Stato... e (in) questo orrendo ed iniquo sistema religioso, sociale, politico, mi si domanderà, si può mai trovare conferma della verità cattolica. Senza dubbio... non è egli principio cattolico che la Chiesa non debba essere separata dallo Stato?... questi principi sono riconosciuti in sostanza dai Mormoni » (19). Allo stesso modo, lo scrittore aggiungeva che « i Mormoni... ricorrono alla rivelazione permanente, per mezzo dell'infallibile loro ispirato profeta... nessuno potrà negare che in questo tentativo... venga resa testimonianza alla verità dei principi cattolici... » (20).

Sebbene negli anni 1860 parecchi altri italiani avessero scritto di Mormonismo, come Giuseppe Fovel, *Il Mormonismo e la donna* (1864) e « I Mormoni », *Museo di famiglia* (1866): 589-90 (che è poi una recensione del *The Mormon Prophet and His Harem* (Cambridge: Riverside Press, 1866 [Flake 9505] di C. V. Waite), tuttavia questi resoconti furono scritti senza il beneficio di una visita al territorio dello Utah. Benché molti italiani abbiano visitato lo Utah dopo il completamento della ferrovia transcontinentale (1869), già prima del 1869 furono almeno due gli Italiani che raggiunsero questo Stato.

B. *Primi appunti di viaggio (1853-1869)*

La seconda visita fatta da un Italiano a un profeta Mormone avvenne dieci anni dopo quella di Padre Mazzuchelli a Navoo e un anno dopo che Snow era tornato nello Utah dall'Italia. Il conte Leonetto Cipriani incontrò Brigham Young a Salt Lake City, una tappa del suo viaggio verso San Francisco.

Cipriani, nato in Corsica ma cresciuto in Toscana, era stato nominato nel 1852 primo console di San Francisco dal Re di Sardegna, regno che includeva Piemonte e Sardegna. Dopo aver dato le dimissioni da questo incarico, egli intraprese un viaggio che nel 1853 lo vide a Salt Lake City. Nel territorio dello Utah incontrò un italiano, che nel suo libro cita con il nome di Gennaro Capone, ma che quasi certamente era invece Domenico Ballo, un siciliano convertito al Mormonismo ed emigrato nello Utah nel 1851 (21).

---

(19) *Ibid.*, vol. VI, pp. 411-12.

(20) *Ibid.*, p. 404.

(21) Journal History of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 12 dic. 1851; ELLEN B. FERGUSON, « History of Music in Utah », *Woman's Exponent*, 1 sett. 1893; Deseret News, 12 giu. 1851.

Ballo, con cui Cipriani poteva conversare in francese, gli presentò John Taylor (che sarebbe più tardi diventato il terzo presidente-profeta dei Mormoni) il quale, a sua volta, presentò Leonetto a Brigham Young.

Cipriani si trattenne un certo tempo con colui che veniva chiamato il « Leone di Dio », ma gli appunti che Leonetto ha lasciato trattano quasi esclusivamente delle sue conversazioni con Taylor circa la pratica della poligamia, il governo, il sistema legale, nonché la descrizione della sua visita al Teatro di Salt Lake City, dove Ballo era direttore d'orchestra.

Il lavoro di Cipriani, essenzialmente complimentoso e laudativo, non fu però pubblicato sino al 1934, con il titolo di *Avventure della mia vita* [2 voll., Bologna: Nicola Zanichelli, 1934], più di 45 anni dopo la sua morte. È possibile tuttavia che Cipriani abbia trattato dei Mormoni durante il suo lungo periodo di servizio pubblico in Italia, che lo portò fino a divenire membro del Senato. Una traduzione in inglese di questo libro fu pubblicata nel 1962 (22). Un altro italiano, Enrico Besana, visitò lo Utah durante il suo primo viaggio intorno al mondo nel 1868. Egli fu il primo viaggiatore di professione che visitò gli Stati Uniti nel XIX secolo e descrisse le sue avventure con ricchezza di particolari. Durante le sue tre circumnavigazioni del globo, conobbe molti paesi dell'Europa e dell'Asia, nonché gli Stati Uniti, le Hawaii, la Nuova Zelanda e l'Australia. I suoi articoli sulla visita del territorio dello Utah nel 1868 furono pubblicati su una rivista milanese: « I Mormoni nel 1868 » (*La Perseveranza* 11-13 febbraio 1869), ed in un settimanale edito, sempre a Milano, da Emilio Treves: « Note di viaggio di un Italiano: Le grandi praterie Americane e i Mormoni », *Giornale Popolare di Viaggi*, 2 (1871): 60-4. La pubblicazione degli appunti di viaggio del Besana presso Treves, noto editore milanese, era significativa perché conteneva le prime illustrazioni del territorio dello Utah pubblicate in Italia (tratte da testi di Frederick Piercy ed altri) e perché Treves pubblicò in breve tempo sette libri che includevano lunghe descrizioni del Mormonismo.

C. *I resoconti di viaggio dei « Fratelli Treves » (1875-79)*

Dal 1875 al 1879 la casa editrice « Fratelli Treves » pubblicò le traduzioni in Italiano dei libri scritti da Richard Burton, *I Mormoni e la Città dei Santi* (Milano: Fratelli Treves, 1875)

(22) ERNEST FALBO, ed. *California and Overland Diaries of Count Leonetto Cipriani from 1853 through 1871* (Portland, Ore.: The Champoeg Press, 1962).

[Flake 1030]; Louis Simonin, *Il Far-West degli Stati Uniti: i Pionieri e i Pelli Rosse* (Milano: Fratelli Treves, 1876) e *Attraverso gli Stati Uniti dall'Atlantico al Pacifico* (Milano: Fratelli Treves, 1876) [Flake 7720]; William Heptworth Dixon, *La Conquista Bianca* (Milano: Fratelli Treves, 1877); Joseph Alexander von Hubner, *Passeggiata intorno al Mondo* (Milano: Fratelli Treves, 1879), nonché gli appunti di un viaggiatore italiano, Francesco Varvaro Pojero, *Una corsa nel Nuovo Mondo*, 2 voll. (Milano: Fratelli Treves, 1878) che contenevano vivaci descrizioni dello Utah e dei Mormoni. Inoltre Emilio Treves collaborò alla realizzazione come autore ed editore nel 1878 di un dizionario che comprendeva parecchie voci riferentisi allo Utah ed ai Mormoni: Gustavo Strafforello ed Emilio Treves, *Dizionario universale di geografia, storia e biografia*, 2 voll. (Milano: Fratelli Treves, 1878).

Ad eccezione di quella di Burton, le opere degli scrittori stranieri erano in massima parte negative verso i Mormoni, anche se il testo di Burton risultava più critico nella versione italiana che non in quella inglese. Questi autori scrivevano per dei lettori preoccupati dalla diffusione del Mormonismo nei loro paesi e dall'immigrazione dei convertiti mormoni negli Stati Uniti. La maggior parte di essi aveva incontrato Brigham Young e si riferivano a lui come al « Papa » dei Mormoni. Le loro impressioni su Young differivano, ma erano tutti convinti che il Mormonismo sarebbe finito con la morte del suo capo spirituale, a causa del continuo afflusso di « gentili » (come i Mormoni chiamano i non-mormoni) nel territorio dello Utah dopo il completamento della ferrovia transcontinentale. Questi autori ritornano agli stessi argomenti della maggior parte degli scrittori che avevano visitato lo Utah negli ultimi tre decenni del XIX secolo: poligamia, Daniti (una società segreta di autodifesa e punizione dei « traditori » su cui circolavano molti resoconti a sensazione), riti del tempio, « espiazione col sangue » dei peccati, sistema giuridico, nonché alcune impressioni positive sul teatro mormone.

Gli appunti di Burton sul viaggio nel territorio dello Utah furono pubblicati per la prima volta in Gran Bretagna nel 1861 con il titolo di *The City of the Saints* (Londra: Longman, Green, Longman & Roberts, 1861) [Flake 1027]. L'edizione italiana è un riassunto che esclude molti dei testi originali di Burton e aggiunge un'appendice tratta dalla diatriba anti-mormone di John Hyde, *Mormonism: Its Leadership and Designs* (New York: W. P. Fetridge & Co., 1857 [Flake 6164], nonché illustra-

zioni tratte da testi di Howard Stansbury (23), Frederick Piercy (24), John C. Bennett (25), Jules Remy e Julius Brenchly (26). Gli estratti del testo di Hyde sono la sua presunta testimonianza su alcune cerimonie mormoni.

Purtroppo il traduttore italiano di questo testo tradusse la parola « endowment » (« dotazione », il rito principale del tempio) come « ammissione alla setta ». A causa della confusione del traduttore circa il significato del termine « endowment », le didascalie di molte illustrazioni prese dal libro anti-mormone di Bennett (che secondo Lorenzo Snow circolava in Italia nel 1850) non sono fedeli all'originale. Per esempio, un'illustrazione del libro di Bennett che raffigura una cerimonia del tempio è sottotitolata: « Il Battesimo dei Mormoni »: è l'immagine di un « battezzando » nudo, inginocchiato davanti ad un altare con tre ministri con la mitria ed abiti bianchi da cerimonia (27). Una seconda illustrazione del libro di Bennett che mostra i Daniti porta invece la didascalia « Ammissione di un Neofita Mormone »: raffigura un Mormone che sta in piedi davanti a tre ministri in abiti da cerimonia e mitria (28). Altre didascalie sono pure errate. Per esempio « Campo a Keokuk » diventa il Grande Lago Salato (29), il Grande Lago Salato diventa il Lago Utah (30) ed il Forte Utah diventa Campo Floyd (31).

I fratelli Treves pubblicarono anche due opere di un viaggiatore francese, Louis Simonin, che facevano riferimento al

---

(23) HOWARD STANSBURY, *Exploration and Survey of the Valley of the Great Salt Lake* (Philadelphia: Lippencott, Grambo & Co., 1852) [Flake 8359].

(24) FREDERICK PIERCY, *Route from Liverpool to Great Salt Lake Valley* (Liverpool: Franklin D. Richards, 1855) [Flake 6381].

(25) JOHN C. BENNETT, *The History of the Saints; or, An Expose of Joe Smith and the Mormons* (Boston: Leland & Whiting, 1842) [Flake 403].

(26) JULES REMY and JULIUS BRENCHLEY, *A Journey to Great Salt Lake City*, 2 voll. (London: W. Jeffs, 1861) [Flake 6867]. Questo libro venne dapprima pubblicato in Francia nel 1860 con il titolo di: *Voyage au pays des Mormons* (Paris: E Dentu, 1860) [Flake 6866].

(27) Burton, p. 37, da Bennett, p. 273.

(28) *Ibid.*, p. 41, da Bennett, p. 263.

(29) *Ibid.*, p. 17, da Piercy, p. 58.

(30) *Ibid.*, p. 85, da Stansbury, p. 179.

(31) *Ibid.*, p. 145, da Stansbury, p. 142. Di fresca memoria, 1988, è l'errore commesso da due riviste italiane che hanno scambiato per ritratti di Mormoni quelle che invece erano fotografie di Amish, tratte dal film «Il testimone». *Cfr.* « L'Animismo e le sette minori », *Oggi* 15 (1988), pp. 188-89; e ROBERT WALSH, «Mormoni, variazioni sullo stesso tema», *La Presenza Cristiana* 36 (Nov. 10, 1988), pp. 27-28. La seconda rivista ha poi corretto l'errore — non attribuibile all'autore dell'articolo — in un numero successivo.

Mormonismo *Il Far-West degli Stati Uniti: i Pionieri e i Pelli Rosse* è la traduzione del libro di Simonin pubblicato a Parigi nel 1869 nel quale egli raccontava la sua prima visita negli Stati Uniti. Anche se non visitò lo Utah, egli riferì che uno dei suoi compagni di viaggio prese in giro un passeggero dicendogli che sulla diligenza c'era Brigham Young (32). Il secondo libro, *Attraverso gli Stati Uniti dall'Atlantico al Pacifico*, che contiene il resoconto della visita di Simonin nello Utah nel 1872, era stato pubblicato a Parigi nel 1875 (33). Di notevole interesse sono i riferimenti di Simonin e dei colloqui con T. B. H. Stenhouse, che « parlava un ottimo francese » e che « aveva predicato il Mormonismo in Svizzera ». Osservò anche che l'apostolato mormone si era rivelato un insuccesso in Francia ed in Italia (34).

William Hepworth Dixon pubblicò in Gran Bretagna tre libri relativi alle sue visite presso i Mormoni ed alle impressioni che ne riportò. La traduzione italiana di uno di questi libri: *The White Conquest* (*La Conquista Bianca*), fu pubblicata dalla Fratelli Treves nel 1877. Molti scrittori italiani fecero riferimento a questo testo, che sembrò avere su di loro un impatto maggiore dei testi scritti dai viaggiatori della loro stessa nazionalità. *La Conquista Bianca* era stato pubblicato a puntate, l'anno precedente, sulla rivista milanese *Il Giro del Mondo* (Nuova Serie, volume quarto, 1876) ed in questa forma fu conosciuto da un gran numero di lettori.

In *La Conquista Bianca* Dixon affermava che « sembra che i Mormoni abbiano derivato i loro fondamentali principi e le loro più importanti pratiche dalle società religiose indiane » (35), e che il completamento della ferrovia transcontinentale abbia segnato la fine di questa religione poiché ha reso più frequenti i loro contatti con i « gentili » a scapito di quelli con gli « Indiani ». Si occupava dell'apostasia di T. B. H. Stenhouse e del divorzio chiesto da Ann Eliza Young (una delle mogli di Brigham Young) come sintomi evidenti del declino del Mormonismo.

---

(32) Una traduzione inglese de *Il Far West degli Stati Uniti* e dell'antecedente francese *Le Grand-Ouest des Etats-Unis* (Paris, 1869) venne pubblicata nel 1966 con il titolo di *The Rocky Mountain West in 1867* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1966).

(33) *Attraverso gli Stati Uniti* fu dapprima pubblicato in Francia nel 1875 con il titolo: *A travers les Etats-Unis, de l'Atlantique au Pacifique* (Paris: Charpentier et Cie, 1875) [Flake 7720].

(34) *Attraverso gli Stati Uniti*, pp. 67-8, 84.

(35) Dixon, p. 184.

Nel 1879 la Fratelli Treves pubblicò un quinto libro di un autore straniero che aveva visitato lo Utah. Joseph Alexander Graf von Hubner era un conte austriaco e diplomatico che fece il giro del mondo negli anni 1871-73 e pubblicò i suoi resoconti di viaggio in tedesco nel 1874. *Passeggiata intorno al mondo* contiene alcune illustrazioni dell'edizione italiana del libro di Burton, incluso « Il Battesimo dei Mormoni » (36) e « L'Ammissione di un Neofita Mormone » (37), ripetendo gli errori del traduttore italiano di Burton.

Nello stesso decennio la Fratelli Treves pubblicò i libri di Burton, Simonin, Dixon e Hubner, nonché gli appunti di viaggio di un italiano che andò nel territorio dello Utah nel 1876. Infatti Francesco Varvaro Pojero aveva letto sia Dixon (compreso *New America*) sia Hubner, dai quali venne chiaramente influenzato, prima di scrivere *Una corsa nel Nuovo Mondo*, in seguito ad una permanenza di tre mesi negli Stati Uniti.

Come Cipriani, egli era un nobile e come la maggior parte dei viaggiatori italiani era critico verso la poligamia, il governo teocratico e il massacro di Mountain Meadows (un episodio del 1857 in cui Mormoni e Indiani sterminarono un gruppo di coloni ostili provenienti dall'Arkansas e dal Missouri). Incontrò anche Brigham Young e, come molti italiani, si complimentò per l'attività teatrale di Salt Lake City e sottolineò che Brigham Young era « molto esigente nella selezione delle opere » e che il teatro di quella città « non aveva niente in comune con quei posti scandalosi che abbiamo visitato a Denver e a Cheyenne » (38). Sebbene fosse stato nel territorio dello Utah più di venticinque anni dopo l'apertura della Missione Italiana, a Varvaro Pojero fu chiesto da un anziano mormone: « Quindi tu devi conoscere senza dubbio i nostri due fratelli, Toronto e Lorenzo Snow, missionari nel tuo paese ». Egli rispose: « No, non li ho mai sentiti nominare ». Il Mormone fu incredulo: « Non ci credo. Lorenzo è un grande missionario e saprebbe come convertirti. Ti farebbe comprendere la dolcezza della poligamia e non gli sarebbe difficile distruggere la tua avversione » (39). Varvaro Pojero non specificò se avesse o meno incontrato Lorenzo Snow, e se questi avesse tentato di convertirlo, ma certo la pubblicazione del suo libro e le edizioni ita-

(36) Hubner, p. 108 estratto da Bennett, p. 273 a Burton, p. 37.

(37) *Ibid.*, p. 109 da Bennett, p. 263 e Burton, p. 41.

(38) Varvaro Pojero, II: 75.

(39) *Ibid.*, II: 90.

liane delle opere di Burton, Simonin, Dixon, e Hubner suscitarono interesse nei confronti dei Mormoni. Infatti nel 1878 la Treves pubblicò un « Dizionario universale », uno dei primi di questo genere in lingua italiana, che conteneva riferimenti al Mormonismo, a Joseph Smith, a Brigham Young e allo Utah. Questi riferimenti non tentavano di fare una critica alla Chiesa Mormone, come poi altri dizionari italiani. Talora peraltro le informazioni date erano imprecise. Una seconda edizione dell'opera, curata da Emilio Treves e Gustavo Strafforello, fu pubblicata nel 1880: Gustavo Strafforello ed Emilio Treves, *Dizionario universale di geografia, storia e biografia,* 2 voll. (Milano: Fratelli Treves, 1878).

D. *Viaggiatori Italiani (1875-1913)*

Oltre al Varvaro Pojero vi furono almeno sei italiani che andarono nello Utah tra il 1875 e il 1899 e, ritornati in Italia, scrissero un resoconto dei loro viaggi. Nonostante le critiche contenute nei lavori pubblicati dalla Fratelli Treves, molti di questi scrittori furono favorevolmente impressionati dalla vita nello Utah.

Francesco Carega di Muricce si fermò nello Utah nel 1872 durante un viaggio nel Nord America e pubblicò i suoi ricordi tre anni più tardi in *In America 1871-72,* 2 voll. (Firenze: Banco Annunzi, 1875). Carega di Muricce espresse la sua ammirazione per la grande perizia mostrata dai Mormoni nel campo dell'agricoltura al punto che, scherzosamente, si dichiarò tentato di rimanere, abbracciando la loro fede. Come già Varvaro Pojero, egli fu impressionato dal teatro di Salt Lake City e la maggior parte dei suoi ricordi dello Utah vertono su una rappresentazione « da cinque penny » di Shakespeare. Si divertì nel notare che gli spettatori sembravano più interessati a Brigham Young ed alle sue mogli, solo due delle quali erano con lui, che non allo spettacolo. Prese in considerazione il matrimonio mormone facendo un paragone con quello cattolico ed osservò che « lo Utah era una specie di mecca per i matrimoni infelici. Si può ottenere il divorzio con un biglietto da 10 dollari o con 9 dollari spiccioli, benché sia più semplice per una donna che per un uomo » (40). Osservò anche che Brigham Young riteneva che l'infelicità di un matrimonio fosse da attribuire mag-

(40) Carega di Muricce, II: 188-89.

giormente ai mariti e sosteneva che questa « dottrina dovrebbe essere accettata anche tra noi (Italiani) che pratichiamo il Mormonismo in maniera ipocrita con risultati fatali... quali quelle dei figli illegittimi e delle relazioni extra-matrimoniali ». Continuava: « Perlomeno i Mormoni dell'Utah trattano bene le loro mogli e le rispettano ed esse conducono una vita tranquilla e rispettabile; i loro figli vengono legalmente riconosciuti, mantenuti e viene loro garantita un'educazione » (41). Nel 1880 un giornalista italiano, Paolo Devecchi, visitò Salt Lake City ed inviò alcune lettere alla *Gazzetta Piemontese* di Torino, alcune delle quali furono pubblicate anche a New York su *L'Eco d'Italia.* In una di queste egli descrisse il suo incontro con alcuni italiani, giunti dalla Sicilia con Toronto, che mostravano secondo lui desiderio di tornare in patria (42). A questo proposito, riferiva che una famiglia di emigrati aveva finito per tornare in Sicilia ed un'altra si era recata in California « dove il clima era assai più piacevole » (43). Un altro giornalista italiano, Giovanni Vigna dal Ferro, visitò lo Utah nel 1881, cinque anni dopo il suo arrivo negli Stati Uniti, e scrisse una serie di lettere al giornale italiano *La Patria,* molte delle quali saranno più tardi pubblicate in *Un viaggio nel Far West Americano* (Bologna: Stab. Tipografico Successori Monti, 1881), pp. 29-38. Arrivò a Salt Lake City per la conferenza di aprile del 1881 (una delle riunioni periodiche della Chiesa Mormone) e venne amichevolmente accolto dai dirigenti della Chiesa, John Taylor incluso. Fu presentato alle famiglie di altri dirigenti e invitato a casa loro, dove gli fu riservata « la stessa calda ospitalità » (44). Egli scrisse tuttavia che i Mormoni « non sono e non possono essere definiti un popolo cristiano » (45) ed anche che, da « uomini d'affari », non avevano alcuna difficoltà a trattare con i « Gentili », sebbene egli credesse che « la loro società fosse destinata, presto o tardi, a scomparire » (46).

Sei anni dopo la pubblicazione del libro di Vigna dal Ferro, a Bologna venne pubblicato il racconto del viaggio nello Utah di Carlo Gardini. Ne *Gli Stati Uniti - Ricordi,* 2 voll. (Bologna: Nicola Zanichelli, 1887), egli parla di quattro visite negli Stati Uniti tra il 1878 e il 1886, compresa la visita più lunga che un Italiano avesse mai fatto nel territorio dello Utah. Si

(41) *Ibid.,* II: 190.
(42) *L'Eco d'Italia,* 8 gennaio, 1881.
(43) *Joseph Toronto: Italian Pioneer and Patriarch,* p. 26.
(44) Vigna dal Ferro, p. 29.
(45) *Ibid.,* pp. 34-5.
(46) *Ibid.,* p. 33.

recò non solo a Ogden e Salt Lake City (luoghi classici per i viaggiatori) ma anche a Provo, Milford, Cedar City, Silver Reef, Toquerville, Pipe Springs e Kanab. Durante questo viaggio, egli fu informato che i missionari mormoni, che avevano fatto proseliti in Italia, erano costretti a portare avanti il loro apostolato nella « massima segretezza » a causa delle proibizioni contro le « conferenze pubbliche » da parte del governo italiano. Gardini ricevette un'accoglienza molto cordiale: « L'ospitalità per i Mormoni è cosa sacra » (47). Un giorno egli fu omaggiato di frutta da un negoziante poiché questi aveva scoperto che Gardini era italiano: « In cambio — gli disse — della grande gioia che i tuoi compatrioti mi hanno procurato con l'opera lirica e con la musica » (48). In ogni caso Gardini era critico nei confronti del Mormonismo che egli definiva « una setta bizzarra con seguaci fanatici » (49). Come Hubner e Dixon, di cui aveva letto i libri, egli predisse che l'arrivo dei Gentili a seguito dell'apertura della ferrovia avrebbe cambiato la Chiesa Mormone e che i suoi riti erano simili a quelli degli Indiani del territorio. Infatti, proprio per la sua curiosità verso tutto ciò che riguardava gli Indiani, egli si stabilì nel meridione dello Utah con un amico che chiamava « il missionario ».

Nel 1892 fu pubblicato un libro che conteneva lettere scritte da Augusto Torlonia durante i suoi viaggi in India, Cina, Giappone e Stati Uniti tra il 1886 e il 1887: *Undici mesi in viaggio* (Città di Castello: Tipografia dello Stabilimento S. Lapi, 1892), pp. 137-41. Contiene una lettera scritta da Salt Lake City nella tratta del viaggio San Francisco-New York prima di tornare in Italia. Salt Lake City è descritta da lui come « una cittadina piacevole e in posizione meravigliosa ». Sperava di trovare « alcune tracce del Mormonismo che, a poco a poco, sta diventando una setta religiosa senza poligamia ». Fu stupito di non trovare apostoli e vescovi durante una sua visita al Tabernacolo in una domenica del settembre 1887 ma fu impressionato dall'acustica dell'edificio. Osservò però che l'architettura del tempio era insignificante. Riteneva comunque che Salt Lake City valesse una visita pur se « dopo tutto in Oriente, non in America, ho trovato qualcosa che mi può seriamente interessare ».

L'ultimo racconto di viaggi di un italiano in visita nello Utah nel XIX secolo è di Giulio Fano, *Un fisiologo intorno al*

(47) Gardini, II: 182,

(48) *Ibid.*, II: 171.

(49) *Ibid.*, II: 139.

Mondo (Milano: Fratelli Treves, 1899). Egli trascorse meno di un giorno a Salt Lake City durante un viaggio tra San Francisco e Denver, per cui raccontò semplicemente la visita alle maggiori attrazioni turistiche quali la Beehive House, il Tempio, il Tabernacolo e la cooperativa commerciale ZCMI, che descrive come una cooperativa con un'organizzazione meravigliosa. Si ricredette poco dopo quando, al Knutsford Hotel, ebbe a lamentarsi del servizio poiché « si è costretti a mangiare una serie di portate orribili nello stesso piatto » (50).

Nel 1913, infine, il pastore valdese David Bosio visitò lo Utah, rintracciò le famiglie di ex-Valdesi divenuti Mormoni che si erano stabilite a Ogden e a Provo (alcune delle quali secondo lui avevano abbandonato il Mormonismo) e ne scrisse sul giornale di Torre Pellice *L'Écho des Vallées Vaudoises,* ripetendo le vecchie critiche sulla poligamia (che pure era stata abbandonata oltre venti anni prima).

E. *Racconti di non viaggiatori (1874-1936)*

Un notevole numero di scrittori italiani si occupò di Mormonismo, pur rimanendo in Italia, solo per avere letto i primi resoconti di viaggio di scrittori, italiani e non, pubblicati in lingua italiana, inglese, francese e tedesca. Essi avevano spesso letto anche le prime traduzioni italiane di *Il giro del mondo in ottanta giorni* di Jules Verne (1876) e di *Uno studio in rosso* di Arthur Conan Doyle (1890), che parlavano entrambi dei Mormoni.

Una delle opere più interessanti è quella di un educatore italiano, Emilio Teza, *Sopra un alfabeto dei Mormoniani* (Pisa: Tipografia Nistri, 1874). L'autore racconta che gli fu inviata una copia del *The Deseret First Book* (Salt Lake City: Deseret University, 1868) [Flake 2817], che era pubblicato nell'alfabeto Deseret (un nuovo alfabeto introdotto dai Mormoni nello Utah e ben presto abbandonato). Teza tradusse una parte del libro e vi inserì una guida alla pronuncia del nuovo alfabeto, nonché un riassunto del Libro di Mormon, che egli riteneva scritto da Solomon Spaulding.

Nel 1877 la Sonzogno di Milano pubblicò *L'Esposizione Universale di Filadelfia Illustrata* (2 voll.: *vedi* I: 130-32; II: 418-19, 427, 442-3, 452-4, 460-2, 546-7), dove si parlava del Mormo-

(50) Fano, p. 412.

nismo criticando la poligamia ma lodando la colonizzazione dello Utah e Salt Lake City.

Vi furono poi scrittori che visitarono gli Stati Uniti, ma non lo Utah, e che parlarono dei Mormoni. Nel 1876 Sebastiano Fenzi visitò gli Stati Uniti e pubblicò i suoi ricordi, *Gita intorno alla terra dal gennaio al settembre dell'anno 1876* (Firenze: Coi Tipi Dei Successori Le Monnier, 1877) [Flake 3323a] che contenevano una breve discussione sui Mormoni.

Nel 1878 Gustavo Strafforello, coautore con Emilio Treves del « Dizionario universale » utilizzò un libro scritto da Friedrich Anton Heller von Hellwald, *Die Erde und Ihre Volker, ein Geographisches Hausbuch* (Stuttgart: W. Spemann, 1870, 2d ed., 1877-78) [Flake 3946a ultima edizione], nel quale l'autore descriveva il suo viaggio nello Utah, come base del libro *La Terra e l'uomo*, 2 voll. (Torino: Ermanno Loescher, 1878, 1880) pp. 135-139. Una seconda edizione fu pubblicata nel 1886. E dubbio se Strafforello abbia mai visitato lo Utah. Comunque, ritornando a Hellwald, egli riteneva che la Chiesa Mormone fosse la setta socialmente e politicamente « più importante » degli Stati Uniti e cercò di dissipare il preconcetto che « tra i Mormoni esistesse un modo di vivere disorganizzato e primitivo ». « Al contrario», egli scrisse, « vi è il massimo ordine, non esistono ladri ed idolatri, è un paese coltivato da uomini che hanno saputo trasformare il deserto » (51). Comunque egli era critico circa il sistema governativo e le credenze religiose, ma sottolineava anche che il Mormonismo aveva fatto proseliti in Francia, Italia, Spagna e Portogallo. Anche questo testo riporta una delle illustrazioni del libro di Burton e di quello di Hubner che rappresenta: « Battesimo di un Neofita Mormone » inginocchiato davanti all'altare (52) ed altre dal testo di Stansbury (53).

---

(51) Strafforello, p. 136.

(52) Strafforello, p. 136, da Bennett, p. 273; Burton, p. 37; Hubner, p. 108. Strafforello citò i Mormoni in almeno altri due suoi libri. Nel primo: *Storia popolare del progresso materiale negli ultimi cento anni* (Torino: Unione Tipografica, 1871), Strafforello afferma che, dopo la scoperta dell'oro in California, i Mormoni furono tra i primi ad accorrere al campo Sutter per dare inizio alla ricerca. Nel secondo: *Letteratura Americana* (Milano: Ulrico Hoepli, 1884), prende in esame appunto la letteratura americana e cita J. H. BEADLE: *Life in Utah; or The Mysteries and Crimes of Mormonism* (Philadelphia: National Publishing Co., 1870) [Flake 344] come un interessante resoconto di viaggio ed il libro di ARTEMUS WARD: *I Feniani e i Mormoni* come una fondamentale tappa nella conoscenza dell'argomento particolarmente per l'acuta caratterizzazione «di debolezze e vizi dei suoi concittadini».

(53) Cfr. Strafforello, pp. 20, 38-9.

Nel 1884 anche un economista italiano si occupò, pur brevemente, dei Mormoni in un suo testo sull'agricoltura, commercio e l'industria negli Stati Uniti: Egisto Rossi, *Stati Uniti e la concorrenza americana* (Firenze: Tipografia G. Barbari, 1884). Anche se Rossi non dichiara di aver visita lo Utah, rimase pur sempre tredici mesi negli Stati Uniti t il 1881 e l'82 e poté riferire della prosperità dell'agricoltu nello Utah e del fatto che « i ministri mormoni attribuiscor grande importanza all'educazione » (54).

Nel 1885 un altro italiano che aveva visitato gli Stati Unit ma forse non lo Utah, scrisse un testo in cui l'argomento d Mormoni era preminente: Salvatore Cognetti de Martiis, *Il s cialismo negli Stati Uniti* (Torino: 1885). Il suo lavoro sul sc cialismo negli Stati Uniti è parte di un'opera, in molti volum sull'argomento. Nel suo resoconto sul Mormonismo egli si ri fece palesemente a Burton, Hubner, Simonin e Dixon e si mo strò interessato in particolare alla teoria di quest'ultimo secon do cui la teologia dei Mormoni avrebbe preso in prestito molt dei suoi principi dagli Indiani residenti nel territorio. L'autore riferì anche della presenza dei Mormoni in Italia, come aveva appreso dalla lettura della corrispondenza del Console degli Stati Uniti in cui si nominava la presenza di Joseph Toronto in Sicilia parecchi anni prima. Era certo anche del fatto che la morte di Brigham Young « avesse privato la Chiesa dei Santi di una forza che, dispoticamente, era gravata sulle loro teste per molti anni » (55). Contrariamente agli autori che lo precedettero, egli non predisse la fine del Mormonismo a causa della morte di Young (cosa che era avvenuta otto anni prima della pubblicazione di questo libro), ma riteneva che il suo successore, John Taylor, non fosse altrettanto abile e non suscitasse rispetto nei suoi seguaci (56).

Nel 1888, sul periodico *Nuova Antologia* apparve un articolo che conteneva molte informazioni tratte dal de Martiis e dalle fonti che egli citava: Attilio Brunialti, « I Mormoni dell'Utah », *Nuova Antologia* 98 (1 aprile 1988): 479-504. Anche se era abbastanza comune per gli scrittori del periodo derivare le loro notizie sul Mormonismo da altri autori, l'articolo del Brunialti è talmente simile alla descrizione dei Mormoni fatta dal de Martiis che riesce difficile non affermare che quest'ultimo sia stato ampiamente plagiato. Questo non fu né il primo né l'ultimo articolo sui Mormoni pubblicato sulla *Nuova Antologia*.

(54) Rossi, p. 132 n. 1.
(55) Cognetti de Martiis, p. 43.
(56) *Ibid.*

Nel 1877 Angelo de Gubernatis commentò la morte di Brigham Young, affermando che fu questa ad impedire un progettato esodo dei Mormoni nelle Isole Sandwich. Scrisse anche (altra notizia totalmente falsa) che uno dei suoi figli gli sarebbe succeduto, ma che la religione non sarebbe sopravvissuta alla sua morte: Angelo de Gubernatis, « Brigham Young ed i Mormoni», *Nuova Antologia* 36 (ott. 1877), pp. 492-4. Verso il 1890 il settimo volume dell'opera di G. Marinelli, *La Terra. Trattato popolare di Geografia Universale* (Milano: Vallardi, s. d.) trattava del Mormonismo e ne prevedeva il declino a causa della poligamia (che in realtà proprio nel 1890 veniva abbandonata). Un articolo apparso nel 1896 trattò della costituzione dello Stato dello Utah: Francesco Racioppi, « La Costituzione dello Utah », *Nuova Antologia* 148 (16 ag. 1896) pp. 612-28. Anche *La Civiltà Cattolica* riferiva delle difficoltà dei Mormoni a costituire lo Utah come Stato degli Stati Uniti poiché la pratica della poligamia aveva ingenerato ed esasperato le tensioni con il governo federale: « Cronaca Contemporanea », *La Civiltà Cattolica*, 13ª serie, vol. XI (2 luglio 1888), pp. 124-25; « Da Sherman alla città dei Mormoni », *La Civiltà Cattolica*, 15ª serie, vol. I (1892), p. 702.

Sporadicamente apparivano in Italia testi contenenti riferimenti al Mormonismo, dopo l'adozione del « Manifesto » nel 1890 (che poneva fine alla pratica della poligamia); questi testi erroneamente accusavano la Chiesa di continuare ad approvare le pratiche dei poligamisti.

Nel 1910, Romolo Bianchi scrisse un testo sui movimenti religiosi, *L'evoluzione religiosa nella società Americana* (Cremona: Tip. Sociale 1910) che costituisce il V volume della *Biblioteca del Pensiero Moderno*, pp. 182-198, nel quale discuteva il Mormonismo.

Egli riteneva che il Mormonismo fosse « la più importante di tutte le sette religiose degli Stati Uniti » e che in qualche modo fosse simile alla « disposizione spirituale dei mistici italiani » (57). Era fermo sostenitore della teoria di Spaulding ed affermava che la religione Mormone aveva fatto derivare le sue massime dal Vecchio Testamento e modellato i suoi riti su Zoroastro, Pitagora, sui Battisti, sugli Irvingiti (una setta inglese dell'Ottocento) e sui Millenaristi. L'autore accusava altresì i capi della Chiesa di non volere sinceramente abbandonare la poligamia.

(57) Bianchi, p. 182.

Due anni dopo, nel 1912, Luigi Villari in *Gli Stati Uniti d' America e l'emigrazione italiana* (Milano: Fratelli Treves, 1912) affermava che i Mormoni praticavano la poligamia (58), errore che è stato ripetuto da parecchi scrittori italiani negli ultimi quarant'anni, e che ha influenzato persino un recente editoriale de *La Civiltà Cattolica* dove si suggerisce che la poligamia continua forse ad essere praticata, e che certamente lo sarebbe se fosse legalmente possibile, e si afferma anche che Gesù e Adamo siano la stessa persona (59), attribuendo alla Chiesa Mormone maggioritaria dottrine che oggi sono sostenute solo da alcuni piccoli gruppi scismatici.

Gran parte degli autori italiani del XX secolo che si occupano del Mormonismo non si discostano dagli scritti degli autori precedenti, considerando anche quelli di autori inglesi e tedeschi, estremamente negativi nella loro considerazione dei Mormoni.

Un'eccezione è l'opera di Luca Beltrami che scrisse parecchi articoli per enumerare i successi di Samuele Mazzuchelli: Luca Beltrami, « I Mormoni nelle memorie di un Missionario Milanese », *Il Marzocco* 11 (dicembre 1846) e Luca Beltrami, *Padre Samuele Mazzuchelli* (Milano 1928). L'atteggiamento di Beltrami verso il Mormonismo era largamente influenzato dagli scritti del sacerdote cattolico — anche se egli riporta una lunga discussione, durata sino alle tre del mattino, avvenuta tra Mazzuchelli e Smith, episodio di cui il domenicano non fece menzione nel suo libro pubblicato nel 1846 (60).

Nei primi anni del governo di Mussolini vennero pubblicati gli scritti di Cipriani e Arnaldo Cipolla, *Nell'America del nord: Impressioni di viaggio in Alaska, Stati Uniti e Canada* (Torino: G. B. Paravia & C., 1925) pp. 234-241; Arnaldo Fraccaroli, *Vita d'America* (Milano: Fratelli Treves, 1928), pp. 14-15, 174-76; e Irene di Robilant, *Vita Americana* (Torino: Fratelli Bocca, 1929).

Cipolla visitò lo Utah nel 1925 viaggiando dall'Alaska a New York City. Anch'egli riteneva che il Mormonismo fosse « una setta religiosa che dispone gli uomini alla poligamia », ma la

(58) Villari, p. 208.

(59) Editoriale, « Una valutazione cattolica dei "Movimenti Religiosi Alternativi" », in *La Civiltà Cattolica* (15 luglio 1989), pp. 111. Cfr. anche Editoriale « La sfida dei "Movimenti Religiosi Alternativi" », in *La Civiltà Cattolica* (1 luglio 1989), pp. 222-15. *La Civiltà Cattolica,* contrariamente a un'opinione diffusa negli Stati Uniti, non è in ogni caso un organo ufficiale né ufficioso della Santa Sede.

(60) Beltrami, 1928, p. 56 n. 1.

cosa che maggiormente lo impressionò fu la particolare posizione geografica di Salt Lake City che egli paragonò al « Lido di Venezia nel mese di Luglio e alle valli dell'Alto Adige a Settembre ». Fu colpito inoltre dal Gran Lago Salato e dal luogo di villeggiatura chiamato Saltair, sulla cui pista da ballo egli riteneva (esagerando) che avrebbero potuto trovare posto ventimila donne contemporaneamente.

Il resoconto di Fraccaroli è meno degno di nota e contiene commenti sciocchi sui cittadini dello Utah (per esempio, sosteneva che i Mormoni uccidessero i gatti che davano la caccia ai topi la domenica per punirli della violazione del riposo domenicale e che continuassero a praticare la poligamia).

I riferimenti della di Robilant al Mormonismo sono invece sorprendentemente favorevoli. Aveva letto la biografia di M. R. Werner su Brigham Young e aveva concluso che i precedenti racconti di viaggio avevano enfatizzato troppo la pratica della poligamia. Ella era infatti convinta che la poligamia non fosse praticata per il piacere degli uomini, bensì per la protezione delle donne, per dare loro una famiglia ed assicurare la discendenza. L'autrice credeva altresì che il punto di forza del Mormonismo dopo l'abbandono della poligamia fosse da attribuirsi all'eccellente organizzazione economica ed alla grande prosperità commerciale e sociale.

Durante gli anni '30, le numerose enciclopedie pubblicat« contenevano appunti sfavorevoli sui Mormoni. *Vedi,* per esempio, « Mormoni » in *Enciclopedia Italiana* (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1934), XI: 861-4; « Mormoni », in *Grande Dizionario Enciclopedico* (Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1936), VII. Gli autori non facevano alcun riferimento a tutto ciò che era stato precedentemente pubblicato in Italia sul Mormonismo; mentre citavano i lavori anti-mormoni pubblicati negli Stati Uniti, in Gran Bretagna e in Germania. Poco di meglio offrono le enciclopedie successive (*Enciclopedia delle Religioni,* Firenze: Vallecchi, 1970, IV: 837-9; *Enciclopedia Pomba,* 6ª ed., Torino: UTET, 1974, III: 815; *Grande Enciclopedia Vallardi,* Milano: Vallardi, 1969, X: 700; *Lessico Universale Italiano,* Roma: Ist. della Enciclopedia Italiana, 1974, XIV: 261) che contengono vari errori ed anacronismi: il testo della Vallecchi si spinge fino a definire i Mormoni — del tutto erroneamente — come vegetariani. Un Gesuita, Camillo Crivelli, citò brevemente i Mormoni nel suo testo sui Protestanti in Italia, *I Protestanti in Italia* (Isola del Livi: Macioce e Pisani, 1936), p. 10 e più tardi scrisse la voce sul Mormonismo nella *Enciclopedia Cattolica* (Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia Catto-

lica e per il libro cattolico, 1952), VIII: 1417-1419, nell'ambito della quale egli asseriva che « la poligamia si usa ancora fra essi [Mormoni] benché non più apertamente come prima » (61).

III - CONCLUSIONI

Continuarono ad apparire in Italia alcuni libri sui Mormoni dopo la II Guerra Mondiale e prima della riapertura della Missione Italiana nel 1966 (62), e anche negli ultimi venticinque anni sono apparsi un centinaio di articoli sulla stampa italiana. Nello stesso tempo, alcuni autori cattolici e protestanti hanno pubblicato vari opuscoli ed articoli sulla teologia mormone e sulle sue dottrine che mettono in guardia i lettori dalla « minaccia » del proselitismo mormone (63). Dal 1966 al 1989

(61) Crivelli, 1952, p. 1419.

(62) *Vedi, e.g.,* Gino Racca, «Per battezzarsi rischiano la polmonite». Giuseppe Prezzolini, « La Fede dei Mormoni », *Il Borghese* (28 maggio 1954), pp. 471-473 (Prezzolini fu una figura preminente del giornalismo italiano; fu affascinato, pur se non completamente, dal fascismo e desiderò sempre di poter instaurare una religione "civile"); Elena Fava, «La drammatica storia dei Mormoni », *Historia* (giugno 1960), pp. 60-5.

(63) *Vedi e.g.,* ERMANNO ROSTAN, *Chi sono i Mormoni* (Torino: Editrice Claudiana, 1974) (la Claudiana è il più importante editore valdese in Italia); NICOLA TORNESE, *Le origini: Joseph Smith e le sue Visioni* (Napoli, 1980); NICOLA TORNESE, *L'uomo e il suo Destino* (Marigliano (Na): Istituto Anselmi, 1981); NICOLA TORNESE, *Il concetto di Dio secondo i Mormoni* (Marigliano (Na): Istituto Anselmi, 1983) (anche se i lavori del Tornese sono stati pubblicati «con l'approvazione ecclesiastica», ciò non significa che la Chiesa Cattolica Romana ne approvi il contenuto. Significa più semplicemente che in quei testi non compaiono affermazioni che siano contrarie alla fede cattolica. Non si richiede invece l'approvazione ecclesiastica per lavori che non siano di argomento teologico e che non siano scritti da membri del clero cattolico romano); ROBERT WALSH, « I Mormoni » in *I nuovi movimenti religiosi non Cattolici in Italia: L'Ecclesiologia della chiesa e delle sette* (Leumann (Torino): Elle Di Ci, 1987), pp. 49-66; ROBERT WALSH, « Mormoni variazione sullo stesso tema », *La Presenza Cristiana 36* (10 nov. 1988), pp. 27-8. PIETRO CANOVA, *Un vulcano in Eruzione: Le sette in America Latina* (Bologna: Litosavera, 1987), pp. 65-89; GIUSEPPE RINALDI e DANILO ZANELLA, *Un mondo di religioni* (Padova: Gregoriana, 1983), pp. 214-5; MICHELE C. DEL RE, *Nuovi idoli, nuovi dei* (Roma: Gremese, 1988), pp. 97-101; P. CLAUDIO TRUZZI, *Nuove Religioni, sette cristiane, Testimoni di Geova* (Monza: Il Carmelo oggi, 1989), pp. 67-73. *Vedi anche* DOMENICO COLOMBO, *Nuove Religioni in Italia: un fenomeno che interpella i cristiani* (Leumann: Elle Di Ci, 1987). A partire dagli anni '60, sono iniziate a comparire in Italia opere prima esistenti solo all'estero, come: TOMAS F. O'DEA, *I Mormoni* (Firenze: Sansoni, 1961) (un buon testo scientifico di un sociologo cattolico); e JACQUES CHASTENET, *La conquista del West* (Milano: Club degli Editori, 1968), che era uscito in francese con il titolo *En Avant Vers L'Ouest* (Paris: Librairie Academique Perrin, 1967).

un solo libro, dedicato esclusivamente al Mormonismo, è stato scritto e pubblicato in Italia (64). Questo testo di un prete cattolico, Pier Angelo Gramaglia, *Confronto con i mormoni* (Casale Monferrato: Piemme, 1985), pur pubblicato con l'approvazione ecclesiastica, è stato criticato tra gli altri da Massimo Introvigne, uno specialista che è egli stesso cattolico, il quale ha rilevato che il testo ignora quasi tutta la letteratura scientifica e la ricerca storica sul Mormonismo successiva alla II Guerra Mondiale (65). Introvigne è un ricercatore universitario che risiede a Torino, giurista e cattolico praticante, che ha scritto i testi più esaurienti ed attendibili pubblicati in Italia sul Mormonismo. Nei suoi testi più recenti, *Le Nuove Religioni* e *Le sette cristiane*, Massimo Introvigne fa un paragone tra il Mormonismo (e i suoi principali gruppi scismatici) e altri importanti nuovi movimenti religiosi. Questi testi senza dubbio diverranno importantissime fonti in Italia sul Mormonismo ed altre nuove religioni per molti anni a venire. Nel 1988, Introvigne insieme con Jean-François Mayer, uno storico svizzero, di Friburgo, cristiano della Chiesa Ortodossa Orientale e con Mons. Giuseppe Casale, attuale Arcivescovo di Foggia, ha fondato il Centro Studi delle Nuove Religioni (CESNUR), che si riunisce ogni anno e che solitamente tratta anche di Mormonismo, e, per la prima volta, terrà il suo seminario annuale negli Stati Uniti nel 1991.

La commissione scientifica internazionale del CESNUR, costituita anche da membri non-cattolici (oggi anzi in numero maggiore rispetto a quelli cattolici) ha nel suo seno accademici che conoscono bene lo Utah e il Mormonismo: professori come Eileen Barker, della London School of Economics, che è attualmente Presidentessa della Society for the Scientific Study of Religion, e J. Gordon Melton, dell'Università della California a Santa Barbara, che è autore di *The Encyclopedia of American Religions*, terza edizione (Detroit: Gal'e Research, Inc., 1989) ed è fondatore dell'Institute for the Study of American Religion.

---

(64) PIER ANGELO GRAMAGLIA, *Confronto con i Mormoni* (Casale Monferrato (Al): Piemme, 1985). Rimane questo l'unico testo, scritto esclusivamente sul Mormonismo, in circolazione in Italia e tuttavia in una qualunque libreria cattolica italiana si trovano dozzine di testi sui Testimoni di Geova; questo si spiega con la presenza in Italia di circa 300.000 Testimoni di Geova contro i 13.000 Mormoni.

(65) *Vedi e.g.* la relazione tenuta da Massimo Introvigne al Meeting della Mormon History Association tenuto a Oxford, Inghilterra, nel 1989: MASSIMO INTROVIGNE, « Strange Saints: The Mormons in Twentieth Century Italian Literature ».

Nel 1989, il CESNUR ha pubblicato un corso di informazione sulle nuove religioni: *Nuovi movimenti religiosi: Sette cristiane e nuovi culti* (Leumann: Elle Di Ci, 1989) nel quale compaiono capitoli sul Mormonismo scritti da Introvigne (66) e Jean-François Mayer sulla storia e la teologia dei Mormoni. Nel 1991 il volume del CESNUR *Le nuove rivelazioni* (Leumann: Elle Di Ci, 1991) contiene pure un importante contributo di Massimo Introvigne sulla rivelazione nel Mormonismo, che è il primo testo che mette in contatto il pubblico italiano con i dibattiti della teologia mormone dei nostri giorni.

Se la maggior parte degli autori italiani che hanno scritto di Mormonismo negli ultimi venticinque anni non sono in genere a conoscenza dei testi scritti da viaggiatori italiani della fine dell'Ottocento e dei primi del Novecento, molti di loro sono però bene a conoscenza delle opere scientifiche scritte sul Mormonismo negli ultimi anni e possono ora presentare in una luce più accurata il Mormonismo al pubblico italiano.

MICHAEL W. HOMER (*)

(66) *Vedi e.g.* MASSIMO INTROVIGNE, *Il destino dell'uomo nella teologia dei Mormoni* (Genova: Quadrivium, 1988); e MASSIMO INTROVIGNE, *Le sette cristiane: Dai Testimoni di Geova al Reverendo Moon* (Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1989). *Vedi anche* MASSIMO INTROVIGNE, JEAN-FRANÇOIS MAYER, ERNESTO ZUCCHINI, *I nuovi movimenti religiosi* (Leumann: Elle Di Ci 1989); MASSIMO INTROVIGNE, *Le Nuove Religioni (Milano:* Sugarco, 1989); MASSIMO INTROVIGNE (ed.), *Le nuove rivelazioni* (Leumann: Elle Di Ci, 1991). Quest'ultima opera contiene la più ampia discussione della teologia mormone contemporanea apparsa sino ad oggi in Italia.

(*) Michael W. Homer è avvocato e storico a Salt Lake City, Utah. È membro del Consiglio di Amministrazione della Utah Opera Company nonché membro di varie commissioni dell'Ordine degli Avvocati dello Utah, e autore di opere storiche pubblicate da diverse riviste specializzate americane. In italiano il suo importante articolo *Sir Arthur Conan Doyle: spiritismo e «nuove religioni»* è apparso nel volume del CESNUR *Lo spiritismo* (Leumann: Elle Di Ci, 1989, pp. 121-156).

PSICHIATRIA E RELIGIONE

Alcune considerazioni critiche sull'utilizzo della psichiatria nel campo dei (nuovi) movimenti religiosi

La diffusione di nuovi movimenti religiosi viene discussa con preoccupazione in vari settori dell'opinione pubblica. Il fenomeno viene studiato da specialisti di varia estrazione, con valutazioni talvolta contrastanti. Mentre in alcuni casi vengono esaminate le ragioni di questa rapida espansione in contrasto con la crisi di confessioni tradizionali, in altri casi la rinascita di interessi religiosi viene valutata negativamente già di per sé. Prima di far proprie determinate analisi del fenomeno è necessario quindi comprendere i presupposti ideologici delle analisi stesse, al limite per non farsi portavoce di tesi di propaganda antireligiosa.

Prima di affrontare il problema di alcuni aspetti psichiatrici dei nuovi movimenti religiosi, è necessario descrivere brevemente i rapporti tra psichiatria e religione.

La psichiatria, come scienza medica che si interessa dei disturbi psichici e delle malattie mentali, occupa una posizione peculiare all'interno della medicina. In quanto scienza medica fa parte delle scienze naturali, ma occupandosi di problemi psichici sconfina nell'ambito di discipline umanistiche quali la psicologia, la filosofia, la sociologia.

Questa doppia natura della psichiatria è stata misconosciuta a lungo, e la nascita della psichiatria moderna può essere fatta risalire alla metà del secolo scorso, quando i metodi scientifici tipici delle scienze naturali vennero applicati indiscriminatamente anche nel campo dei disturbi psichici.

Questo indirizzo è stato caratterizzato con precisione da Rudolf Virchow (1821-1902), lo scienziato tedesco che più di ogni altro ha influenzato lo sviluppo e gli indirizzi della medicina nel secolo scorso. Nel 1849 Virchow affermava « Lo scienziato conosce solo corpi e proprietà di corpi; definisce trascendente tutto quanto supera questo ambito e considera la trascendenza come una aberrazione dello spirito umano » (1). È interessante notare come il termine corpo, che può designare tanto il corpo umano quanto gli oggetti della ricerca scientifica, pensiamo ad esempio alla fisica dei corpi, si presti al riduzionismo della scienza moderna: lo scienziato, nella concezione di Virchow, considera anche l'uomo solo come un corpo, assimilabile agli altri corpi naturali. Per questa ambiguità del termine "corpo" certe scuole psicologiche e filosofiche tedesche si servono spesso del termine Leib in contrapposizione a Körper, quando con corpo si designa qualche cosa di più del puro organismo biologico. Nella concezione scientista la parte spirituale dell'uomo viene ridotta ad attività psichica, a proprietà del corpo e più precisamente a funzione del sistema nervoso centrale. In questa prospettiva non è possibile prendere in considerazione una attività spirituale dell'uomo indipendente e separata dal corpo, per cui viene contemporaneamente negata l'esistenza di realtà puramente spirituali. Il medico tedesco Wilhelm Griesinger (1817-1868) fu uno dei primi ad applicare in psichiatria questi principi, e considerando l'attività psichica unicamente come una proprietà del sistema nervoso, ha ridotto i sintomi psichici a disturbi nervosi.

Questo indirizzo ha condizionato anche il rapporto con la religione: non solo la trascendenza viene considerata come una aberrazione dello spirito umano, ma l'anima viene ridotta ad attività psichica e quindi a una funzione del sistema nervoso. Si può comprendere come psichiatri dell'epoca potessero considerare come superstizione ogni credenza religiosa. Si può citare ad esempio August Forel, uno degli psichiatri più autorevoli della fine del secolo scorso, direttore della clinica psichiatrica dell'Università di Zurigo, che, nel 1894 al congresso annuale della *Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte* (Assemblea dei medici e dei naturalisti tedeschi), in una relazione dal titolo *Gehirn und Seele* (Cervello e anima) affermava di voler « far fronte contro ogni forma di idolatria », intendendo con

(1) Cit. in H. SCHIPPERGES, *Utopien der Medizin. Geschichte und Kritik der ärztlichen Ideologie des 19. Jahrhunderts*, Salisburgo, Müller 1968, p. 37.

idolatria concezioni di Dio antropomorfiche e personali, che non sarebbero altro che « leggende infantili, superate e insostenibili » (2).

Nello stesso periodo Sigmund Freud gettava le basi della psicoanalisi, ma solo qualche anno più tardi incominciava a formulare le sue teorie riguardo alla religione.

Per Freud non è possibile una conoscenza oggettiva di realtà soprannaturali, per cui le concezioni religiose risulterebbero illusorie se sottoposte alla critica della ragione: « a lungo andare nulla può resistere alla ragione e all'esperienza, e l'opposizione della religione nei riguardi di entrambe è fin troppo evidente. Neanche le idee religiose purificate possono sottrarsi a tale destino, nella misura in cui vogliono salvare ancora qualcosa del contenuto consolatorio della religione. Certo, se si limitano ad affermare l'esistenza di un essere spirituale più alto, le cui caratteristiche sono indefinibili, i cui intenti sono inconoscibili, allora sono al riparo dalle obiezioni della scienza, ma allora vengono del pari abbandonate dall'interesse degli uomini » (3).

Ogni discorso religioso, ogni affermazione positiva su realtà soprannaturali sarebbero per Freud unicamente proiezioni di processi psichici, senza rapporto con la realtà e paragonabil quindi a idee deliranti e alla paranoia: « L'oscura conoscenza (per così dire la percezione endopsichica) dei fattori e dei rapporti psichici dell'inconscio si rispecchia — è difficile dire diversamente, l'analogia con la paranoia deve qui esserci d'aiuto — nella costruzione di una *realtà sovrannaturale,* che la scienza deve ritrasformare in *psicologia dell'inconscio.* Si potrebbe osare di risolvere in tal modo i miti del paradiso e del peccato originale, di Dio, del bene e del male, dell'immortalità, eccetera, traducendo la *metafisica* in *metapsicologia* » (4).

Per Freud la religione scaturirebbe solo dall'incapacità dell'uomo di affrontare razionalmente i problemi del suo rapporto con le forze della natura, della sofferenza umana, della morte e dei sacrifici imposti dalla vita in società: « Col tempo vengon fatte le prime osservazioni sulla regolarità dei fenomeni natu-

(2) H. SCHIPPERGES, *Weltbild und Wissenschaft,* Gerstenberg, Hildesheim 1976, p. 67-68.

(3) S. FREUD, *L'avvenire di un'illusione.* In *Il disagio della civiltà e altri saggi,* Torino, Boringhieri 1971, p. 194.

(4) S. FREUD, *Psicopatologia della vita quotidiana,* Torino, Boringhieri 1965, p. 221.

rali e la loro conformità a leggi; le forze della natura perdono in tal modo i loro tratti umani. Ma l'impotenza dell'uomo perdura e, con essa, perdurano il suo ardente desiderio del padre e degli dei. Gli dei serbano il loro triplice compito: esorcizzare i terrori della natura, riconciliarci con la crudeltà del fato, specialmente quale si manifesta nella morte, risarcirci per le sofferenze e per le privazioni imposte all'uomo dalla vita civile in comune » (5).

A chi lo accusava per la sua critica radicale alla religione Freud rispondeva riconoscendo il significato psicologico delle rappresentazioni religiose, « Se dall'applicazione del metodo psicoanalitico si può ottenere un nuovo argomento contro il contenuto di verità della religione, tanto peggio per la religione, ma con lo stesso diritto i difensori della religione potranno servirsi della psicoanalisi per avvalorare in pieno il significato affettivo della religione » (6). D'altra parte per Freud la « religione è un tentativo di superare il mondo sensibile in cui siamo posti attraverso il mondo dei desideri, che abbiamo sviluppato in noi in seguito a necessità biologiche e psicologiche, ma al quale però non possiamo giungere » (7).

L'approccio psicologico ai fenomeni religiosi può essere pienamente legittimo, infatti la dimensione religiosa è profondamente radicata nella persona umana e quindi suscettibile di una indagine anche psicologica; la posizione freudiana però è ambigua, in quanto riconosce al fenomeno religioso una realtà unicamente psicologica, e neanche questa poi avrebbe un valore assoluto, ma sarebbe solo legata a una determinata fase dello sviluppo, destinata ad essere superata: « Le dottrine religiose portano l'impronta dei tempi in cui sono sorte, cioè delle epoche di ignoranza e d'infanzia dell'umanità. Le consolazioni della religione non meritano affidamento: l'esperienza c'insegna che il mondo non è una stanza per bambini » (8). In questa prospettiva le concezioni religiose non sarebbero altro che "pie illusioni", cioè il tentativo di risolvere sul piano della fantasia problemi reali, e « La religione sarebbe la nevrosi ossessiva universale dell'umanità; come quella del bambino, scaturì dal complesso edipico, dalla relazione paterna. Stando a tale concezione, è da prevedere che l'abbandono della religione debba

(5) S. FREUD, *L'avvenire di un'illusione*, op. cit., p. 158.

(6) *Ibid.*, p. 177.

(7) S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, Roma, Astrolabio 1948, p. 464.

(8) *Ibid.*

aver luogo con l'inesorabilità fatale di un processo di crescita, e che ora ci troviamo in pieno proprio in questa fase di sviluppo » (9).

L'analisi freudiana, che considera il fenomeno religioso come un sintomo nevrotico, come fuga in un mondo irreale per l'incapacità di affrontare la realtà, è di estrema importanza per il tema che stiamo trattando, in quanto attribuisce una etichetta psichiatrica al comportamento religioso e suggerisce quindi la necessità di provvedimenti tanto di tipo preventivo, quanto di tipo terapeutico.

Per quanto riguarda la prevenzione Freud ha auspicato ripetutamente l'introduzione di una educazione irreligiosa e ha salutato con compiacimento ogni passo in questa direzione: « Ma voglio moderare il mio zelo ed ammettere la possibilità che anch'io corra dietra a un'illusione. Forse l'effetto della proibizione di pensare imposta dalla religione non è grave come suppongo, forse risulterà che la natura umana rimane la stessa anche se non si abusa dell'educazione per assoggettarla alla religione. Non lo so e neppure Lei può saperlo. Non solo i grandi problemi di questa vita appaiono a tutt'oggi insolubili, ma anche molte questioni minori risultano difficili da risolvere. Ma Lei mi deve concedere che siamo in presenza d'una speranza legittima per il futuro, che forse c'è da scoprire un tesoro che può arricchire la civiltà e che vale la pena di fare il tentativo di un'educazione irreligiosa » (10).

L'atteggiamento di Carl Gustav Jung nei confronti della religione è piuttosto equivoco. Jung ha sempre dimostrato un grande interesse per le esperienze religiose e se ne è occupato praticamente per tutta la vita. Paragonato alla critica freudiana questo interesse di Jung può apparire estremamente positivo se non provvidenziale, in quanto egli attribuisce all'esperienza religiosa un significato più profondo, che non dipenderebbe tanto da una esigenza dovuta a insicurezza e all'ansia, destinate ad essere superate nel corso dello sviluppo, ma avrebbe valore in sé. Però Jung distingue tra esperienza religiosa originaria da una parte e tentativi di formulare e di interpretare tali esperienze, così come la creazione di forme religiose esteriori dall'altra.

L'esperienza religiosa sarebbe legata all'anima stessa e riconducibile alla presenza degli archetipi nell'inconscio, cioè a

(9) S. FREUD., *L'avvenire di un'illusione*, op. cit., p. 183.
(10) *Ibid.*, p. 188.

contenuti psichici collettivi. Proprio l'esperienza interiore di contenuti psichici non individuali avrebbe un carattere "numinoso" e « se per uno spirito semplice una realtà così paradossale confina col divino, noi non possiamo fargliene carico » (11): l'esperienza in sé sarebbe reale anche se paradossale, ma solo "spiriti semplici" la formulerebbero in termini teistici, mentre spiriti superiori sarebbero in grado di arrivare a una conoscenza più profonda, alla gnosi. Anche Jung non ritiene possibile una conoscenza metafisica e nega che vi possano essere prove dell'esistenza di Dio: « Il concetto di divinità è un'insopprimibile funzione psicologica di natura irrazionale, *che non ha assolutamente niente a che fare col problema dell'esistenza di Dio.* Perché questo problema l'intelletto umano non potrà mai risolverlo; e meno ancora potrà darne una qualche prova » (12).

L'unica fonte della religione sarebbe quindi l'esperienza soggettiva, che non dovrebbe essere condizionata da fattori esterni, da formule di fede, da dogmi ecc. « Non è cosa eccessiva affermare che la coscienza moderna, contrariamente a quella del secolo XIX, ha volto le sue intime e più profonde speranze verso l'anima, e ciò non nel senso delle molte tradizioni confessionali che si conoscono, ma nel senso della gnosi. (...) La coscienza moderna rifiuta la fede nei postulati dogmatici e per conseguenza le religioni basate su di esse, ma le accetta però nella misura in cui il loro contenuto conoscitivo si accorda apparentemente con i fenomeni esperimentati nei piani più profondi della psiche » (13).

Jung ritiene « che certi convincimenti religiosi, privi di base razionale, costituiscono per molti uomini una necessità di vita. Si tratta ancora di realtà psichiche atte a provocare malattie come a guarirle » (14).

Jung riconosce la possibilità che le religioni tradizionali forniscano un orientamento per dare forma alle esperienze interiori, nondimeno vi vede soprattutto un pericolo. Le religioni

---

(11) C. G. JUNG, *Il problema fondamentale della psicologia contemporanea,* in *Realtà dell'anima,* Torino, Boringhieri 1963, p. 23.

(12) C. G. JUNG, *La psicologia dell'inconscio,* in *Due testi di psicologia analitica,* Torino, Boringhieri 1983, Opere vol. 7, p. 72.

(13) C. G. JUNG, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna,* Torino, Einaudi 1967, p. 287.

(14) C. G. JUNG, *Il problema fondamentale della psicologia contemporanea,* op. cit., p. 33.

pretendono la identificazione incondizionata dei fedeli in certi modelli, che potrebbero essere solo unilaterali. «Anche se fosse in gioco una grande verità, identificarsi con essa sarebbe però paragonabile a una catastrofe, poiché questa identificazione blocca l'ulteriore evoluzione spirituale. In tal caso in luogo di conoscenza c'è solo una persuasione, il che spesso torna molto più comodo e quindi più attraente» (15).

Jung riferisce alla mania di grandezza dell'uomo occidentale «l'illusione che il Cristianesimo sia l'unica verità rivelata al mondo e che Cristo, appartenente alla razza bianca, sia l'unico Salvatore» (16).

Se il merito di Jung consiste nel criticare la civiltà occidentale moderna in quanto "senza anima", la rivalutazione da lui operata della dimensione religiosa è quanto mai equivoca. Riconoscendo validità solo all'esperienza interiore soggettiva vede un pericolo per lo sviluppo individuale, se non addirittura per la salute psichica, nella pretesa delle religioni organizzate di regolare con forme esteriori l'esperienza interiore.

Passando ad autori più recenti vediamo che i concetti freudiani hanno subito una evoluzione, molto spesso oggi la religiosità viene messa in relazione ad una problematica di tipo narcisistico, in quanto la fede religiosa assegnerebbe all'uomo una posizione particolare nella natura e ne aumenterebbe l'autostima.

Non mancano autori dai toni molto polemici, Otto Wullschleger ad esempio, un teologo svizzero autore del capitolo *Religione e criminalità* in una monumentale opera in lingua tedesca sulla psicologia del 20° secolo, sottolinea che la problematica narcisistica tipica dell'*homo religiosus* sarebbe analoga a quella del criminale; Wullschleger sottolinea poi ripetutamente che un'educazione di tipo religioso può agevolare in certi casi una carriera criminale (17). Per questo autore un comportamento violento verrebbe determinato anche dall'educazione cristiana: «Ciò che sul piano collettivo può degenerare in un militarismo cristiano porta in gruppi emarginati in certe con-

(15) C. G. JUNG, *Riflessioni sull'essenza della psiche*, in *La dinamica dell'inconscio*, Torino, Boringhieri 1976, Opere vol. 8, p. 236.

(16) C. G. JUNG, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, op. cit., p. 293.

(17) O. WULLSCHLEGER, *Religion und Kriminalität*, in *Kriminalität und abweichendes Verhalten, Kindlers "Psychologie des 20. Jahrhunderts"*. Beltz, Weinheim e Basilea 1983, p. 18-26.

dizioni a omicidi » (18). Alexander Mitscherlich, uno dei più importanti psicoanalisti tedeschi del dopoguerra sosteneva che « Così è inevitabile che la vista del crocefisso ad onta di ogni intenzione cosciente non risveglia solamente compassione e colpa, ma anche piacere proibito e latente a uccidere e distruggere » (19).

Interessante è la distinzione operata da Erich Fromm tra religioni autoritarie e umanistiche (20). « L'elemento essenziale nelle religioni autoritarie è l'abbandono a un potere trascendente ». Nelle religioni umanistiche invece l'uomo deve sviluppare la forza della sua ragione in una prospettiva unicamente mondana. Esperienza religiosa in questo tipo di religioni è « la esperienza della propria unità col Tutto » e « Quelle religioni umanistiche che sono anche teistiche, propongono l'immagine di un Dio che è simbolo del *potere dell'uomo* ». Mentre nelle religioni autoritarie la virtù più importante sarebbe l'obbedienza, che comporterebbe necessariamente la subordinazione ad un ordine esterno, l'abnegazione e quindi il sacrificio di una parte di sé. Fromm rivendica il primato dell'autorealizzazione che porterebbe anche al rifiuto del principio di autorità in ogni sua forma e alla ribellione contro norme oggettive. Fromm propone come modelli di questo tipo di atteggiamento Eva e Prometeo, che vengono presentati addirittura come "liberatori" dell'umanità: « Eva e Prometeo sono i due grandi ribelli che hanno reso libera l'umanità proprio con i loro "crimini" » (21).

Lo psichiatra e psicoanalista Werner Huth sostiene che « Il dover credere qualcosa distrugge ogni fede alla radice » e parla quindi di una componente distruttiva dei dogmi (22). È interessante notare che il termine "distruttivo", spesso applicato a nuovi movimenti religiosi per sottolinearne l'influenza negativa sulla personalità, viene esteso a ogni confessione religiosa che pretende la fede in un dogma.

Teorie analoghe vengono esposte ad esempio da Mortimer Ostow, autore del capitolo *Religione e psichiatria* in un impor-

(18) *Ibid.*, p. 21.

(19) A. MITSCHERLICH, *Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität*. Suhrkamp, s.l. 1969, p. 100.

(20) Cfr. E. FROMM, *Psicanalisi e religione*. Milano, Mondadori 1987, pp. 36-39.

(21) E. FROMM, *Marx e Freud. La verità che rende liberi*. Milano, Il saggiatore 1968, p. 209.

(22) W. HUTH, *Glaube, Ideologie und Wahn. Das Ich zwischen Realität und Illusion*. Nymphenburgher, Monaco di Baviera 1984, p. 136.

tante trattato di psichiatria americano (23). Ostow, come del resto tanti altri, prende in considerazione soprattutto il fenomeno della religiosità giovanile mettendo in relazione quindi il fenomeno della religiosità con i problemi e la cultura giovanili. In questa prospettiva la problematica giovanile sarebbe caratterizzata soprattutto dall'emancipazione dalla famiglia d'origine e dall'inserimento nella società. Mentre nella prima fase dello sviluppo il giovane si troverebbe in una condizione di dipendenza nei confronti dei genitori e del padre, passando all'età adulta il giovane dovrebbe raggiungere una propria autonomia, quindi senza condizionamenti esterni, e tendere all'autorealizzazione. Per Ostow il fatto che un giovane giunto alla soglia dell'età adulta, emancipatosi dalla famiglia, aderisca a un gruppo religioso sottomettendosi ad una nuova autorità corrisponde a un comportamento patologico. Ostow si chiede « Quale tipo di persona è attratto da un "cult"? » e risponde « Più attratta dai "cults" è probabilmente una persona il cui carattere o la cui condizione psichica del momento è più simile all'attitudine all'autosacrificio, congeniale alla sottomissione alla disciplina religiosa » e prosegue sostenendo che « Quello che masochisti, persone depresse o con sensi di inferiorità hanno in comune è una sensazione di fondo di inettitudine e di incapacità in una società che si attende che la gioventù mostri coraggio e responsabilità » (24). Un esempio può illustrare quanto categorico sia questo giudizio: Ostow ammette che giovani drogati riescano a liberarsi dalla droga dopo aver aderito a un gruppo religioso, ma si rifiuta di considerare ciò una guarigione: « questo cambiamento deve essere considerato come un passaggio da una forma di comportamento anormale a un'altra, piuttosto che dalla malattia alla salute » (25).

Il teologo e psicoanalista tedesco Eugen Drewermann pone alla base del comportamento religioso "l'insicurezza ontologica". In un recente libro dedicato alla personalità del "chierico", Drewermann sostiene che l'insicurezza ontologica costituisce addirittura il fondamento vero e proprio dell'esistenza del chierico (26). Drewermann passa tutti gli aspetti della religione al vaglio della psicoanalisi e non è possibile riassumere neppure

(23) M. OSTOW, *Religion and psychiatry*, in H. I. KAPLAN, A. M. FREEDMAN, B. J. SADOCK, *Comprehensive Textbook of Psychiatry*, vol. 3, terza ed., Williams & Wilkins, Baltimora e Londra 1980, pp. 3197-3208.

(24) ID., p. 3206.

(25) ID., p. 3207.

(26) E. DREWERMANN, *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*. Olten e Friburgo i. Br., Walter 1989, S. 181.

per sommi capi le 800 pagine del volume, basti un esempio: l'autore afferma che la recita dei salmi « funziona da strumento di alienazione, perché non consente proprio la cosa più importante: l'espressione personale in un linguaggio proprio e immediato » (27).

Non è possibile fare qui una critica esauriente di queste teorie e dell'ideologia su cui si basano, vorrei sottolineare che la formazione e la maturazione della persona costituiscono un processo che dura tutta la vita e che non si conclude con il raggiungimento della maggiore età o con l'emancipazione dalla famiglia d'origine. Nella civiltà moderna vi è spesso un vuoto tra famiglia e società. Nel passato questo vuoto era riempito da organizzazioni sociali intermedie che consentivano al giovane di allargare progressivamente i propri orizzonti, fornendogli contemporaneamente un certo sostegno. La progressiva distruzione di questi corpi intermedi ha portato a forme anomale di associazionismo, anche di tipo religioso (28). Ostow parla di società "chiuse", come la famiglia e le comunità religiose e di "aperte", come la società in grande. Volendosi servire di questa terminologia si potrebbe affermare che non pochi individui trovano difficoltà, una volta usciti dalla famiglia, a trovare un orientamento in una società pluralista, estremamente aperta, arrivando a provare come una sensazione di insicurezza, se non di panico, e a cercare quindi un appiglio a cui sostenersi. D'altra parte ci si può anche chiedere se la pretesa autonomia del giovane, una volta emancipato dalla famiglia, non sia una pura illusione: quanto più si è liberato di condizionamenti palesi, tanto più è in balia dell'influenza delle mode, dei mezzi di comunicazione di massa, della pressione psicologica esercitata dai gruppi più svariati.

A questo approccio al problema religioso si deve però fare una obiezione ancora più radicale, in quanto tutto viene ridotto a una problematica di tipo autonomia-dipendenza, senza tener minimamente conto dei contenuti.

L'adesione a un gruppo religioso può essere determinato più dalla insoddisfazione del giovane nei confronti della società, e dal suo bisogno di credere in un ideale, in valori che trascendono la dimensione spazio-temporale che non dall'incapacità di affrontare la vita. È corretto scomodare la psicoanalisi

(27) *Ibid.*, p. 179.

(28) Cfr. sul tema F. H. TENBRUCK, *Die Sozialwissenschaften als Mythos der Moderne.* Colonia, Adamas 1985.

per "psichiatrizzare" dei giovani, solo perché le loro esigenze spirituali non vengono soddisfatte dall'industria culturale e da una cultura ufficiale più o meno impegnata, ma si rivolgono invece a movimenti religiosi?

Premesso che disturbi psichici e malattie mentali sono una realtà, che possono portare a comportamenti patologici in vari settori, non escluso quello religioso, per cui vi possono essere casi di pertinenza dello psichiatra; premesso pure che vi possono essere dei casi in cui gruppi religiosi utilizzano metodi di indottrinamento discutibili, la questione delle nuove religioni deve essere affrontata in modo differente, basandosi sull'informazione e sul confronto delle idee. È necessaria quindi una conoscenza approfondita della scienza religiosa in generale e dei movimenti religiosi in questione in particolare.

Comune a queste critiche al comportamento religioso è il fatto di contrapporre i concetti di autonomia e di dipendenza, interpretando quest'ultima in senso negativo servendosi di categorie filosofiche, politiche e psicologiche. Dipendenza diventa sinonimo di repressione, oppressione e alienazione, meccanismi intrapsichici vengono messi in relazione con strutture sociali, mentre l'autonomia diventa un equivalente della libertà. Molti autori non riescono a spiegarsi il comportamento di quei giovani che rifiutano una tale "autonomia", come viene offerta dalla civiltà moderna, e si rivolgono a movimenti religiosi; in certi casi, come abbiamo visto, ammettono l'esistenza se non di disturbi psichici almeno di una certa instabilità dei proseliti, in altri casi ipotizzano l'uso di tecniche psicologiche particolari da parte dei movimenti religiosi. Negli anni settanta alcuni studiosi del problema hanno ripreso il concetto di lavaggio del cervello, *brainwashing*, che era stato elaborato per spiegare la conversione al comunismo o la confessione di presunti crimini di guerra da parte di prigionieri dopo un periodo più o meno lungo nelle carceri comuniste. Proprio questo concetto sembrava adatto per spiegare la conversione dei giovani alle nuove religioni.

Alcuni aspetti del lavaggio del cervello vengono enumerati da Giovanni Jervis: « E ancora: fino a che punto la (relativa, in certi casi) deprivazione di sonno e di ozio, o la loro rigidissima regolamentazione; la dieta a basso contenuto proteico; la sottrazione di informazioni sul mondo circostante; la implacabile e totalitaria pressione di gruppo; la ritualizzazione di ogni atto compresi i più privati e intimi; la partecipazione a ore e

ore di cerimonie il cui carattere estremamente monotono e ripetitivo ha effetti indubitabili di ipnosi collettiva; la disciplina mentale, l'ingiunzione del tutto esplicita a soffocare sul nascere ogni germoglio di pensiero critico; fino a che punto, dunque, tutto ciò configura, nel modo più scientifico e — si potrebbe dire — più efficientemente occidentale, ciò che gli americani chiamano, con un termine di cui spesso abusano ma che qui pare veramente appropriato *brainwashing?* » (29).

Nella letteratura sul lavaggio del cervello viene unanimemente riconosciuto che questi fattori elencati da Jervis possono piegare la resistenza individuale e favorire la manipolazione psichica, d'altra parte sono necessarie alcune precisazioni per evitare il pericolo di generalizzazioni indebite.

Prima di tutto è piuttosto difficile quantificare questi elementi e stabilire quanto debbano essere accentuati per consentire il *brainwashing.* Prendiamo ad esempio una alimentazione insufficiente: se si può ammettere che in molti casi di denutrizione si osservano alterazioni psichiche anche gravi, non è facile stabilire quando e quali alterazioni compaiono nel corso di una dieta ipoproteica; si deve essere prudenti a paragonare le possibili conseguenze di una alimentazione vegetariana o comunque parca agli effetti della denutrizione in persone internate per anni in campo di concentramento! Osservazioni fatte su prigionieri di guerra hanno mostrato che una alimentazione insufficiente può provocare inizialmente addirittura un aumento della tensione psichica e dell'aggressività, con un aumento dell'interesse — se non addirittura una fissazione — per i cibi in genere, che potrebbe essere piuttosto d'ostacolo a un processo di manipolazione psichica (30).

In certi casi vengono paragonati comportamenti che presentano certe somiglianze, trascurando differenze anche sostanziali, pensiamo ad esempio al paragone tra la deprivazione di sonno utilizzata per il *brainwashing,* un ritmo di vita molto intenso con la riduzione del numero delle ore di sonno in gruppi delle nuove religioni e la recita del mattutino in certi monasteri. Bisogna premettere che anche in questo caso non è solo

---

(29) Prefazione a G. BARTOLOMEI e C. FIORE, *I nuovi monaci. Hare Krsna: ideologia e pratica di un movimento neo-orientale.* Milano, Feltrinelli 1981, p. 20.

(30) HANS K. KORNHUBER, *Psychologie und Psychiatrie der Kriegsgefangenschaft,* in *Psychiatrie der Gegenwart,* Berlino, Springer 1961, vol. 3, p. 666. Cfr. anche tutto il capitolo sulla alimentazione pp. 666-675.

difficile quantificare la deprivazione di sonno, ma anche stabilirne le conseguenze. Una riduzione delle ore di sonno può addirittura avere un effetto euforizzante e stimolante sull'attività psichica. E non si deve dimenticare che è frequente sentire che persone di successo dedicano al sonno solo poche ore per notte.

Già una descrizione superficiale del fenomeno della conversione mostra come la presunta deprivazione di sonno si possa situare in momenti completamente differenti dell'itinerario spirituale di una persona. In situazioni limite la si può trovare all'inizio del processo di manipolazione o in una fase estremamente avanzata della vita interiore. In certe critiche alle nuove religioni questa presunta deprivazione di sonno viene localizzata all'inizio del processo di conversione, rappresenterebbe addirittura un importante strumento per indebolire e piegare le resistenze individuali all'indottrinamento. La recita del mattutino nei conventi rappresenta invece quasi il punto di arrivo nel processo di conversione, passato attraverso numerose fasi e durato per anni, riservato ad una piccola percentuale di fedeli che si sentono chiamati a praticare anche in questo modo la propria fede. Chi è cresciuto in ambiente cattolico ha avuto la possibilità di conoscere per anni la Chiesa, le diverse funzioni dei laici e dei religiosi e di verificare la propria vocazione monastica. Anche per chi proviene da altre culture una eventuale entrata in un convento è preceduta dalla preparazione ai sacramenti del battesimo, della eucarestia e della cresima.

Questo esempio consente anche di richiamare l'attenzione su un concetto fondamentale della psichiatria forense: la capacità di intendere e di volere. Volendo stabilire se l'adesione a una determinata comunità religiosa possa essere considerata un atto libero e responsabile o meno, dal punto di vista psichiatrico non si può prescindere appunto dal concetto di capacità di intendere e di volere. In senso lato nella capacità di intendere si può anche comprendere la conoscenza che una persona ha del campo in cui prende la decisione; per fare una scelta ragionata è necessario disporre di informazioni e di conoscenze adeguate alla portata della decisione stessa. In questo senso si può parlare di comportamento sleale, se non illegale, di quei gruppi che cercano di far proseliti attraverso associazioni-fantoccio o con dei metodi-trappole. In Svizzera per esempio la Chiesa di scientologia distribuisce su larga scala e ripetutamente dei moduli per un test della personalità gratuito (nel volantino viene sottolineato che « tests di questo tipo Le costerebbero normalmente fino a cento franchi »). Partendo dall'ipotesi che l'uomo sviluppa solo una piccola parte del proprio poten-

ziale mentale e che le persone di successo non sono migliori delle altre, ma hanno solo utilizzato una parte maggiore del potenziale presente in ognuno, questo test fornisce il pretesto e l'occasione per offrire i "servizi" della Chiesa di scientologia, possibilmente nell'ambito di un colloquio. Nel volantino con il test si legge: « In modo che Lei possa trarre il massimo profitto da questo test, Le comunichiamo i risultati in un colloquio personale. Questo Le consente pure di chiarire questioni ancora aperte e di informarsi su ulteriori possibilità di migliorare la utilizzazione del Suo potenziale spirituale ».

È importante anche che il neofita venga messo a conoscenza in modo adeguato dei fini del gruppo religioso e di quello che ci si attende da lui. In questo senso la situazione nella Chiesa cattolica è estremamente chiara: i fondamenti sono di pubblico dominio, la Bibbia, encicliche, gli altri documenti pontifici, i documenti dei concili ecumenici sono tutti completamente accessibili. Chiunque, fedele o no, ha la possibilità di accedere a tutti questi documenti e di farsi quindi una idea precisa della dottrina cattolica e delle funzioni che egli potrebbe assumere.

Decisioni importanti, come ad esempio la rinuncia a un diritto personale fondamentale come il diritto alla proprietà privata, vengono prese solo dopo un periodo adeguato. Prima di pronunciare il voto di povertà la persona ha tutto il tempo, ad esempio durante il noviziato, di farsi un'idea abbastanza precisa di cosa sia la vita monastica e di mettere alla prova la propria vocazione. In questo modo ha pure la possibilità di ravvedersi dopo un entusiasmo iniziale o dopo una crisi personale solo momentanea. Mentre per i responsabili ecclesiastici cattolici è importante accertare se in un caso del genere si tratta di una crisi spirituale passeggera o di una vera vocazione, arrivando anche a sconsigliare le persone dalla vita monastica, ci si può chiedere se certi gruppi religiosi con un proselitismo agguerrito manifestino la stessa prudenza. Si può ricordare a questo proposito l'importanza data dalla Chiesa cattolica ai doveri di stato. L'impegno religioso, la devozione sono certo importanti, non possono però andare a discapito dei doveri di stato.

È necessario anche sfatare alcune leggende attorno alle regole monastiche, che tendono a descriverle come estremamente rigide fino a diventare disumane e che forniscono il pretesto a teorie psicoanalitiche di considerare l'ascesi come una forma di masochismo, di comportamento autodistruttivo, una specie

di suicidio lento (31). Sicuramente le regole monastiche pretendono l'obbedienza e la rinuncia a certi diritti personali, anche legittimi, come il diritto alla proprietà. Ma bisogna distinguere tra il sacrificio quale rinuncia volontaria al superfluo e il danno alla persona. Può essere per esempio duro rinunciare a mangiare carne, se la dieta però è equilibrata ciò non comporta un danno alla salute, anzi la dietetica moderna raccomanda come "dieta mediterranea" un regime alimentare non molto differente da quello praticato da secoli nei conventi (32).

Nel corso dei secoli la discrezione nell'applicazione delle pratiche ascetiche e quindi anche delle veglie e dei digiuni è stata una costante nella Chiesa cattolica.

Si possono già citare le Conferenze spirituali di Cassiano, che nel 4° secolo ha raccolto la saggezza dei Padri del deserto. Certamente si trattava di un ambiente religioso tutt'altro che tiepido, eppure anche questi maestri della spiritualità mostravano discrezione nell'ascesi. L'umanità non ha dovuto aspettare né il 20° secolo né la psicologia moderna per rendersi conto dei rischi di veglie troppo prolungate o di digiuni eccessivi. « C'è un vecchio proverbio che dice: *"Acròtes isòtes"*, cioè: gli eccessi son tutti dannosi. L'eccesso del digiuno e la voracità portano allo stesso fine; le veglie smodate non sono meno dannose, per un monaco, di un sonno pigramente prolungato. Per le eccessive privazioni, uno si indebolisce ed è necessariamente ricondotto allo stato in cui prosperano la negligenza e l'apatia. Molti che non poterono essere ingannati dalla golosità, li vedemmo ingannati dai digiuni smodati: la passione vinta, prese la sua rivincita in occasione dell'infermità. Spesso le lunghe veglie e le intere notti sottratte al sonno riuscirono ad ingannare quelli che il sonno non aveva potuto vincere » (33).

Cassiano cita anche il giudizio del beato Antonio, che considerava la discrezione come la virtù più importante per il monaco, in quanto evita di deviare « verso una virtù scioccamente presuntuosa, o un fervore esagerato che passerebbe i confini della buona misura » (34).

---

(31) Cfr. ad esempio il concetto di "suicidio cronico" applicato all'ascesi e al martirio da K. Menninger, *Selbstzerstörung. Psychoanalyse des Selbstmords.* Francoforte, Suhrkamp 1978, pp. 103-164.

(32) Cfr. ad esempio GIUSEPPE ALBERTI, *"Diaeta parca" e salute. Lineamenti psicofisiologici nelle antiche regole religiose.* Milano, Cisalpino-Goliardica 1976.

(33) CASSIANO, *Conferenze spirituali,* Edizioni Paoline, s.l. 1966, vol. I, pp. 123-124.

(34) *Ibid.*, p. 101.

Questa discrezione arriva fino ai nostri giorni, Dom Gérard Calvet, priore del convento benedettino di Sainte Madeleine du Barroux, da lui fondato per poter vivere la regola benedettina in stretta osservanza, dichiara che « I giovani monaci vengono introdotti gradualmente all'osservanza difficile, ma preziosa, del mattutino » (35).

Un pericolo per la salute psichica può consistere però nelle tecniche di meditazione. Certe pratiche, cercando di astrarre dall'esperienza sensibile e di uscire dalla dimensione spazio-temporale, possono compromettere tanto il rapporto con la realtà quanto l'equilibrio psichico, portando a fenomeni di depersonalizzazione invece che all'estasi (36).

Anche in questo caso dobbiamo sottolineare la prudenza dei direttori spirituali cattolici, che hanno raccomandato discrezione anche nelle letture spirituali. In un testo del secolo scorso per esempio il padre Hieronymus von Seedorf, sosteneva che, anche tra i religiosi, la lettura delle opere spirituali doveva tener conto della vocazione individuale, e che certe opere dovevano essere riservate a persone con una vocazione ascetica particolare (37).

Dr. med. ERMANNO PAVESI
Aiuto della Clinica psichiatrica Breitenau
Sciaffusa/Svizzera

(35) Dom G. CALVET, *Das neue Benediktinerkloster Sainte Madeleine du Barroux und die Regel des hl. Benedikt*, Vienna, Mediatrix 1985, p. 37.

(36) Cfr. ad es. il mio: *Filosofia del "New Age" e psicopatologia*, in *La persuasione socialmente accettata, il plagio e il lavaggio del cervello*, a cura di M. Di Fiorino, Forte dei Marmi, Psichiatria e Territorio 1990, pp. 133-141.

(37) Cfr. p. HIERONYMUS VON SEEDORF, *Die Ascese, die wahre und die falsche*, Magonza, Kirchheim 1874, p. 248.

IL CAVALLO ROSSO

Presentazione

Ogni popolo ha la sua epopea che ne celebra il carattere e la dignità. L'epopea dei popoli cristiani costituisce anche la testimonianza eroica della loro fede in Dio, nel *nome* di Gesù Cristo. E la testimonianza del cristiano è sempre battaglia, una lotta su tutti i fronti della coscienza contro gli assalti sleali ed accaniti che gli fanno dovunque non solo gli atei, ma gli apostati e la grande massa degli increduli, i quali sogghignano alla sua ingenuità. I credenti però hanno posto nell'Eterno la loro speranza, e la certezza nella vita che non passa.

Tale è anche l'« epopea della fede » celebrata dall'Autore di questo capolavoro che è *Il cavallo rosso* (ed. Ares, Milano, I ed. 1983, VIII ed. 1990). Si tratta della trasfigurazione cristiana delle brutture e delle sofferenze indicibili presenti nell'ultima guerra europea, voluta diversamente da tre dittatori, e sofferta diversamente da tre popoli, ovunque in un caos di orrori che supera ogni immaginazione, e ricorda quelli della Bibbia e degli imperi dell'antichità più atroce. Ciò che colpisce è anzitutto la grandiosità dello scenario: dall'Italia alle steppe gelate della Russia, fino all'Africa settentrionale. Ma ancora di più sorprende l'universalità e l'irrazionalità delle sofferenze del corpo e dello spirito fino ai limiti estremi: l'orrore più depravato e l'antropofagia. C'è nell'immensità del male dell'uomo, una eco che riflette l'immensità delle sofferenze dell'Uomo-Dio. *Il cavallo rosso*, nel testimoniare, mostra che la fiammella della fede continua a splendere nei credenti, e li illumina, anche nelle angosce più tenebrose.

Esso è pertanto il romanzo della passione di una umanità cristiana, non prometeica: tutte le classi fanno la loro compar-

sa in questo poema spirituale: le umili e le elevate, operai ed imprenditori, soldati e ufficiali di ogni grado, e nella politica fascisti, nazisti e comunisti. È presente anche il popolo russo, e in particolare le donne, le quali hanno gesti, specialmente verso gli affamati ed i feriti italiani, di autentica umanità e di cristiana carità. Tanto può la fede cristiana nella commozione dell'umano dolore.

È soprattutto, *Il cavallo rosso, il romanzo cristiano del Novecento,* un romanzo di profonda cristiana tristezza. Esso ha inizio con due episodi impietosi: le sevizie di un gruppo di ragazzi dell'Oratorio parrocchiale contro un cagnolino, e la loro successiva sassaiola contro un povero deficiente, incapace di sottrarsi e di reagire a tanta precoce malvagità. Tutto questo da parte di ragazzi che frequentano un oratorio, che pure è ben diretto! Non occorreva dunque la guerra a rivelare la malvagità che si annida nel cuore umano. Ma siamo appena ai prodromi di questa sconfinata tragedia del male.

C'è soprattutto — è il tema centrale del libro — la disastrosa battaglia sul fronte del Don, con la grande ritirata seminata di morti per la fame e il freddo. Uno scenario da Malebolge che solo un testimone oculare, come l'autore Eugenio Corti, poteva ricostruire e descrivere. Masse di soldati, abbandonati e in movimento su un fronte immenso, condannati, per la mancanza di mezzi, ad assistere al crollo inarrestabile di qualsiasi sostegno. È gente reale, che soffre ma sa sopportare il soffrire, eroi della sofferenza che ormai nessuno ricorda e che solo la pietà cristiana dell'Autore onora. Alla tragedia della ritirata dal Don, si aggiungono le trappole della guerra in Albania e in Grecia, quindi la tremenda battaglia di Cassino, dove a Montelungo muore uno dei protagonisti, Manno. C'è anche la fuga avventurosa di un piccolo manipolo di coraggiosi al termine dei combattimenti in Africa settentrionale su un canotto a motore, rimediato di fortuna, anch'esso carico di ansie e di speranze. Infine, l'ultimo atto, è il crepitio della Resistenza nel Nord Italia, dove anche i militanti cattolici, e non soltanto i rossi, sono in prima linea.

Finalmente i pochi fortunati possono tornare a casa, a rivivere il corso degli affetti rimasti, ed a riprendere anche qui la propria testimonianza cristiana.

Ma nella sopravvenuta pace, al loro operare positivo si sovrappongono le conseguenze di fatti tristissimi che stanno cambiando su larga scala la vita religiosa in Italia. Molti di

coloro che si trovano in alto, e in particolare certi cattolici al potere, compiranno un po' alla volta quello sfascio totale delle anime, che ai massoni non era riuscito in un secolo. L'Autore a noi sembra ancora blando nella denuncia di questi traditori del *mysterium ecclesiae.*

Il cavallo rosso riprodotto sulla copertina del libro è quello fremente dell'Apocalisse (6,4): lo strumento dell'ira di Dio. Esso è la chiave teologica della lettura del romanzo. È tuttavia un cavallo tenuto per le briglie dalla divina Provvidenza che percorre le pagine dal principio alla fine, ma con dialettica insolita. Una dialettica quasi, almeno stando alla prima impressione, della disfatta dell'uomo a tutti i livelli, che riflette il collasso del Cristianesimo contemporaneo italiano...

Contro il comportamento non esemplare ai vertici della politica e, talora, della stessa Chiesa, sta il comportamento degli umili protagonisti del libro, i quali professano con ingenuo slancio ed eroica convinzione la propria fede in una vita onesta, sostenuta dalla preghiera in famiglia, dalla frequenza alle funzioni, dalle pratiche religiose; che in una parola "respirano il sacro". Stanno anche i bimbi ed i giovani dell'oratorio con lo zelante don Mario, come in precedenza c'erano i soldati che al fronte si raggruppavano attorno all'austera ed amabile figura del cappellano don Carlo Gnocchi (un santo che anche l'estensore di queste note ha conosciuto), ed i sottufficiali, sempre in fraterna comunione con i soldati semplici, e gli ufficiali; tutti e sempre con naturalezza, quasi fossero insieme al tavolo dell'Ultima Cena con Cristo. È vero, là si era nel clima orrendo di una guerra: scene di umana tristezza e di struggente malinconia si succedevano senza pausa: c'erano gli addii senza ritorno, i feriti gravi abbandonati, i disperati spinti dalla fame a tutti gli orrori. Ma al disopra di tante macabre realtà oscillava sempre la tenue e confortante luce della dedizione e della fede eroica di ambedue i versanti del genere umano, uomini e donne (come non ricordare il gruppo delle suore ortodosse russe condannate ai lavori forzati, che soccorrono le loro compagne comuniste in difficoltà? O le suore cattoliche di Leopoli, che salgono dai sotterranei dell'ospedale a soccorrere i feriti italiani?).

Ne *Il cavallo rosso* anche dopo la guerra c'è un susseguirsi di ombre e di luci. Le luci ad esempio delle scritte per gli automobilisti sui muri di Monza: « Ricordati che Dio ti ama »; le ombre, anzi le tenebre, dei cristiani traditori, a cominciare da quelli che all'Università Cattolica in occasione della battaglia sul divorzio « se la facevano sotto ». Perfino certi preti (è vero!)

« per stare col popolo » (ma a capo c'era la borghesia massonica e rossa) dicono che va bene votare per il divorzio, scusando così i politici cattolici traditori. (Negli anni successivi le cose peggioreranno ancora, in occasione del referendum sull'aborto, con la relativa legge sottoscritta dal presidente della Repubblica Giovanni Leone e dall'attuale presidente del Consiglio Giulio Andreotti: entrambi di professione cristiana. Quanto più ammirevole ci appare, al confronto, in una situazione analoga, il recente gesto di rifiuto del re Baldovino del Belgio: questo sì uomo coerente con la propria fede cattolica!).

Nel romanzo il giovane Popi, studente universitario, si arrovella per il tradimento di troppi cattolici sul divorzio: « Siamo al punto che da noi all'Università Cattolica i divorzisti stanno facendo tutte le conferenze che vogliono, mentre a voi antidivorzisti (come al prof. Cotta) non è permesso di parlare. Questo all'Università Cattolica! ». Nessuna meraviglia che la corruzione dei costumi, pubblici e privati, dilaghi senza freni.

Ma c'è dell'altro ancora. La cultura cattolica, dopo la morte di Pio XII, allora come oggi, anziché lottare contro le errate analisi marxiste, insisteva a cercare i punti di incontro con esse: il Papa dovette intervenire. Dappertutto scandali e lezzo di peccati vergognosi. Si aveva l'impressione che la società cristiana si sfasciasse, e la nostra diventasse, per un ecumenismo male inteso, la "religione della tolleranza".

Eccolo qui, per ora, conclude il Corti, ed è difficile dargli torto, il risultato degli indirizzi di Maritain e Mounier e degli altri che avevano aperto ai comunisti e ai modernisti! E lo sfascio sembra non conoscere più limiti: leggiamo come nel celebre santuario della Madonna di Tirano presso Sondrio, al termine di una predica, un celebrante spezza davanti ai valligiani attoniti una corona del rosario. Leggiamo come, nel seminario di una importante diocesi, i chierici bruciano tutte le loro corone! Che meraviglia allora se i seminari oggi nella quasi totalità si sono svuotati? L'opera eroica di professori del calibro di Mario Apollonio, emarginato all'Università Cattolica per la sua resistenza impavida, ed ora passato all'eternità, e di Gabrio Lombardi della Statale di Milano, ideatore e presidente del Comitato antidivorzista, era caduta nel vuoto perché le anime di troppi cattolici si erano svuotate, la fede spenta anche in certi pastori allontanatisi scandalosamente da ogni dimensione soprannaturale. La speranza avrebbe cominciato a risvegliarsi — nota con coraggio il Corti — soltanto più tardi,

quando Iddio, dopo tante disfatte, avrebbe fatto alla sua Chiesa « l'immenso dono del papa polacco: un papa di nuovo "pietra" e "roccia" finalmente! ».

La conclusione del romanzo è una sintesi di gioia e dolore, di morte e resurrezione nella fine di Alma, la « statuina di marmo » diventata moglie affettuosa di Michele, l'intellettuale cattolico tutto d'un pezzo, sempre all'opera per contrastare la malvagità della propaganda rossa. La vettura di Alma precipita nel lago di Lecco, urtata dalla macchina di un drogato che, appunto sotto l'effetto della droga, procede a zig-zag. Sull'anima della donna, come due falchi, « piombarono ad ali chiuse i due angeli: il suo e quello di Michele, pronti all'ultima difesa contro eventuali insidie all'ingresso nel mondo degli spiriti ». Affacciandosi a tale mondo Alma incontra in gran festa le anime amiche che ve l'avevano preceduta. E fra esse l'anima di Marietta "delle spole" — l'ultima fra le donne del paese, perciò la prima al cospetto di Dio — la quale le dà il: « Benvenuta Almina! » e l'assicura che « qui siamo in tanti, in tanti... perché non uno di quelli per cui Cristo è morto si perde, Alma cara, non uno ». È la "rosa candida" dei Beati del Paradiso dantesco, testimoni del soprannaturale con la sconfitta in cielo del mostro dell'Apocalisse.

Il cavallo rosso è certamente anche il romanzo del trionfo cristiano del bene sul male, ma non qui in terra come ne *I promessi sposi,* bensì nella luce eterna di Dio, che non conosce tramonto. Tale sembra lo schema di questo romanzo che può dirsi anche la lettura cristiana in filigrana della storia della Chiesa italiana del post-concilio in un settore paradigmatico e privilegiato com'è la Brianza, la Vandea d'Italia. Romanzo unico nel suo genere.

Allora, pessimista o ottimista? L'uno e l'altro, che vale né l'uno né l'altro, o piuttosto tentando una risposta teologica: è pessimista degli uomini e ottimista di Dio, il quale guida la storia degli uomini « per il compimento del numero dei suoi eletti » (*Apoc.* 6,11).

A quando una degna versione televisiva? Se fosse tale da rendere fedelmente il libro, essa potrebbe avviare un autentico risveglio spirituale di tutta la nazione.

CORNELIO FABRO

MASSIMO INTROVIGNE, *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo* (SugarCo, Milano 1990) pp. 488, L. 35.000.

Dopo l'importante volume *Le nuove religioni* (SugarCo, Milano 1989) Massimo Introvigne ci propone ora *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo* (SugarCo, Milano 1990). Già in *Le nuove religioni* l'autore si era posto il problema di come classificare in modo scientifico tutto quel mondo volgarmente detto delle *sette* o anche dei *nuovi culti*, per cui, dopo aver distinto *religione* e *magia*, escludeva dalla sua ricerca sulle nuove *religioni* quei movimenti la cui natura è piuttosto *magica*. Ecco ora il completamento del quadro. Un quadro che comprende però solo i *movimenti* e tralascia quindi le singole personalità, pure di grande rilievo, che tuttavia non si situano consapevolmente all'origine di una qualche organizzazione: si cercherebbe invano in questo libro una trattazione specifica dedicata per es. a un Julius Evola, a un René Guénon o a un Georges Ivanovic Gurdjieff.

« Entriamo in un campo oltremodo confuso e quasi impenetrabile », così inizia la (troppo breve) trattazione del tema *superstizione* e *magia* in uno dei più noti e diffusi manuali di teologia morale cattolica (1). L'impresa di "mettere ordine" in un tale campo può sembrare perfino disperata, se non addirittura presuntuosa, tanto il carattere della confusione e della frammentazione pare convenirgli essenzialmente. Certamente bisogna tener conto di questo dato se si vuole apprezzare nella giusta misura lo sforzo dell'autore e i preziosi risultati conseguiti. Limitandosi opportunamente ad un preciso punto di vi-

(1) ANSELM GUENTHOER, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, vol. II (Edizioni Paoline, Roma 1981, 3ª ed.) p. 509. I moralisti classici hanno sempre prestato una certa attenzione a questo genere di fenomeni, basta sfogliare i più noti manuali neoscolastici per accertarsene (per es. Noldin-Schmitt, Prümmer, Vermeersch, Zalba, ecc.), mentre la morale postconciliare è estremamente parca sull'argomento. È paradossale, perché i fenomeni in questione sono tutt'altro che in via di disparizione (e il nostro libro lo documenta abbondantemente), ma è testimonianza ulteriore delle gravi carenze di cui soffre la teologia oggi. Carenze non solo di ordine fenomenologico, ma innanzitutto di principio. A chi ha infatti praticamente liquidato l'angelologia e la demonologia, il confronto con un certo ordine di *fatti* pone degli interrogativi decisamente imbarazzanti. Ma anche in opere dottrinalmente irreprensibili, come quella citata del Günthör, l'attenzione è decisamente insufficiente, limitandosi ad un mero riassunto della trattatistica classica. Qui emerge quel *deficit* fenomenologico che libri come questo possono validamente colmare.

sta: quello storico-fenomenologico — non c'è infatti niente di peggio che mescolare le distinzioni che si sono generate nell' ambito di approcci scientifici diversi o che si giustificano sulla base di diversi fondamenti —, Introvigne distingue innanzitutto tre filoni: spiritista (pp. 45-138); magico (pp. 139-364); satanico (pp. 365-414).

La grande importanza data allo spiritismo non deve stupire: certamente esso si situa all'*origine* dell'interesse moderno per l'occulto. Nella sua forma di spiritismo classico (pp. 57-73) che si evolve però sia in culti post-spiritistici (pp. 74-90), cioè in realtà storicamente sorte nel contesto spiritista, da cui si sono staccate sul piano dottrinale o su quello organizzativo, che nel neo-spiritismo del *channeling* (pp. 91-115), che non è altro che lo spiritismo nel quadro del New Age, profondamente influenzato da Carl Gustav Jung. Altrove l'autore ha definito il *channeling* « lo spiritismo *dopo* Jung » (2) e certamente si deve un occhio di riguardo per le dottrine del discepolo svizzero di Freud se si vuole valutare correttamente il carattere essenzialmente moderno (spesso al di là di una *tradizionalità* solo apparente) di molti dei nuovi movimenti magici. Al filone spiritista si ricollega anche (sul piano dei fatti, non per mera esigenza classificatoria) il culto dei dischi volanti (pp. 116-138). Vale la pena di notare che anche qui « l'incontro con la psicoanalisi che caratterizza il *milieu* contemporaneo dei nuovi movimenti magici non è assente [...]: Jung si è interessato al fenomeno, sia pure mettendone in luce principalmente gli aspetti psicologici, e Reich credeva addirittura nell'esistenza di astronavi spinte dall'"energia orgonica" di natura biosessuale da lui scoperta » (p. 119).

La sezione dedicata al filone magico, dopo una galleria di personaggi chiave (« grandi antenati ») come Francis Barrett, Eliphas Lévi e Alexandre Saint-Yves d'Alveydre, comprende sottosezioni su la massoneria « di frangia » (pp. 157-175), cioè su quel « gigantesco sottobosco di riti massonici più o meno "irregolari", di gradi e di sistemi che [...] prolifera in modo impressionante nel Settecento e continua a prosperare nell'Ottocento » (p. 157); sui diversi ordini che si ispirano via via ad una « tradizione pitagorica » (pp. 176-183), alla leggenda dei Rosacroce (pp. 184-215), all'ordine del Tempio o alle sette gnostiche dei primi secoli cristiani (pp. 233-256). Caratteristica co-

(2) MASSIMO INTROVIGNE, *Il* channeling*: uno spiritismo moderno?*, in: AA. VV., *Lo spiritismo*, a cura di IDEM (Elle Di Ci, Leumann [TO] 1989) p. 42.

mune di questi movimenti è il ricollegarsi ad un mito affascinante perché misterioso (Rosacroce, Tempio) o antico (Pitagora, Gnosi), con il quale si pretende naturalmente un effettivo (ma indimostrato) collegamento storico. Essi esemplificano quindi molto bene un *Leitmotiv* che attraversa un po' tutta la variegata galassia dei movimenti magici ed ha un indubbio valore emblematico: la pretesa cioè di essere depositari di un sapere nascosto e di esserne depositari *autorizzati*, cioè con un collegamento non solo ideale ma anche fattuale con le sue origini. In questo contesto si situano anche due sezioni particolarmente complesse, ma di valore difficilmente sottovalutabile per orientarsi nei meandri della storia e anche dell'attualità dei movimenti magici: quella dedicata alla magia cerimoniale (pp. 257-312), con al centro l'ambigua ed inquietante figura di Aleister Crowley, e quella dedicata al martinismo (pp. 216-232) con degli importanti medaglioni su personaggi come Martinez de Pasqually, Jean-Baptiste Willermoz, Louis-Claude de Saint Martin e quell'autentico crocevia di dottrine, organizzazioni e figure che è il dottor Gérard Encausse, ossia Papus. La sezione è completata da alcune pagine sui movimenti di ispirazione orientale (pp. 313-321) o neopagana e neo-"stregonica" (pp. 334-364), mentre non manca anche una attenzione al delicato punto dell'esoterismo cristiano (pp. 322-333). In tema di neopaganesimo Introvigne si sofferma sul discusso problema delle fonti occulte del Terzo Reich. Se da una parte il fatto è certamente da ridimensionare sulla base della letteratura più seria (soprattutto Nicholas Goodrick-Clarke) tuttavia si impone anche quest'altra osservazione: che i movimenti magici non hanno necessariamente un approdo «di destra», anzi, proprio a questo livello le stesse categorie di destra e di sinistra risultano tutt'altro che univoche...

Infine la sezione dedicata al Satanismo, dove troviamo una importante premessa metodologica: « Occorre qui distinguere fra la descrizione del fenomeno e la sua interpretazione, particolarmente l'interpretazione teologica da parte di specialisti cattolici. Di fronte ad accadimenti in cui si manifestano spiriti la cui "presenza" non è facilmente riconducibile a cause naturali (o alla mera truffa) il teologo può avanzare un'interpretazione demonologica e ritenere che ad apparire sia in realtà lo spirito del male (interpretazione che non si manca di avanzare in ambiente sia cattolico che protestante anche per lo spiritismo). Anche un rituale sessuale in cui si esaltino forme di perversione o si concludano "patti" con entità che vengono "chiamate" a incarnarsi sulla terra può essere facilmente definito "diabolico" dal teologo cristiano, che si può chiedere se chi vi

fa ricorso non sia mosso dalle suggestioni di spiriti maliziosi. Speculazioni di questo genere, nel loro ambito proprio, sono del tutto legittime, ma rimangono estranee alla fenomenologia della nuova religiosità, che deve chiamare satanismo solo il fenomeno in cui si venera il personaggio chiamato Satana o diavolo nella Bibbia. Diversamente, l'etichetta "satanismo" andrebbe a coprire tutta la gamma di fenomeni disparati in cui da una parte appaiono entità misteriose, dall'altra ci si trova di fronte a episodi di malvagità e perversione » (pp. 375-376). Questa osservazione merita un breve commento *teologico*, che lascia quindi intatta la giustissima osservazione metodologica. La teologia classica ha sempre conosciuto la distinzione fra patto e invocazione *esplicita* o *implicita* del Demonio. Ciò significa, fra l'altro, che per parlare, da un punto di vista teologico, di *satanismo* non è necessario che il soggetto sia *consapevolmente* tale (3), ma è sufficiente che ponga in atto una serie di azioni e di comportamenti che abbiano, o possano avere, un obiettivo rapporto con il demoniaco. « Aliqua facere quibus dignum sit ut se daemones ingerant [far qualcosa che si presta all'ingerenza dei demóni] » dice san Tommaso (4). Comportamenti di cui viene generalmente addotta questa caratteristica comune: la pretesa di ottenere risultati che superano manifestamente le forze della natura umana *così come è conosciuta dal soggetto*, al di fuori delle vie a ciò predisposte da Dio, come è il caso della pseudo-gnosi, della divinazione, della magia e di tutte le forme di autorealizzazione (cioè autodivinizzazione), dove poi il binomio sesso-morte gioca indubbiamente un ruolo, quanto meno indiziario, molto importante. E anche a proposito del satanismo esplicito, cioè il satanismo di chi, condividendo intellettualmente la visione del mondo contenuta nella Bibbia e proposta dalla Chiesa, fa semplicemente una scelta di campo opposta a quella di Dio, non ci si deve *immaginare* ciò che non è, cioè la scelta di un male assoluto voluto in quanto tale, perché questo è metafisicamente impossibile. Nessuno può scegliere il male in quanto male, posto che l'oggetto formale della volontà è il bene. A questo riguardo la cultura circostante ci fornisce a volte delle espressioni per lo meno infelici, che possono facilmente indurre in errore, quali « il Demonio è il male », o anche « è la personificazione del male ». Il Demonio non coincide affatto con il male e non ne è neppure, rigorosamente parlando, la « personificazione ». Così come non si può dire che

(3) Intendo qui parlare di consapevolezza *teorica*. Non è cioè necessario che il satanismo in questione si dia ad uno stadio *riflesso*, a livello appunto di teoria.

(4) *Summa Theol.* II-II, q. 95, a. 3, ad 1.

sia il responsabile di *tutto* il male del mondo. È "semplicemente" la persona, di natura solo spirituale, che ha avuto ed ha l'efficacia malefica più grande della storia. In un certo senso l'iniziatore del male e il suo principale artefice. Tuttavia anche il Demonio, se vuole irrimediabilmente il male suo e del genere umano, lo vuole sempre *sub specie boni*, avendo di mira in modo perverso, cioè, radicalmente contrapposto a Dio, quel bene che è la sua eccellenza e la sua gloria. Ciò significa che anche nel satanismo "puro", fenomeno certamente molto raro ma non impossibile ed effettivamente documentato (5), non dobbiamo cercare il "puro assurdo" del no ad ogni verità, ad ogni pensiero e ad ogni fascino di pensiero armonioso e profondo. Perché ogni volontà è strutturalmente mossa da ragioni, le quali, se manifestano tutta la loro perversità una volta inserite in un quadro globale, non mancano di avere in se stesse un loro proprio fascino, il che spiega d'altronde come possano "muovere" la volontà. Anche nella più "pura" *aversio* a Deo, c'è sempre l'aspetto positivo di una *conversio ad creaturas*, la quale poi, nel caso del peccato spirituale — che deve essere principalmente preso in considerazione in tema di satanismo — non sarà tanto appetito di cose basse e sensibili (il grande peccatore può essere un asceta...), quanto la sottile attrazione del proprio io concepito come autonomo e dominatore. Autonomia ottenuta per negazione o per contrapposizione? Forse l'atteggiamento più *satanico* — anche se non necessariamente *satanista* — è proprio quello che si esprime nella confessione di "ateismo" di Crowley: « Tu non sei crowleyano [...] finché non sei capace di dire con fervore: "Sì, grazie a Dio sono un ateo"» (p. 273). Alla luce di queste considerazioni si può capire come i confini precisi fra satanismo esplicito ed implicito sfumano assai, o, per lo meno, permettono ampie zone di chiaroscuro e lasciano spazio per mille gradazioni...

Se non fosse per il timore di cadere in uno dei più banali luoghi comuni della retorica contemporanea, dovremmo dire che ci troviamo di fronte ad un libro veramente *stimolante*. Cioè che vale non solo per quello che dice e per i dati raccolti e selezionati che fornisce, ma per lo stimolo che offre al pen-

(5) Cfr. per es., oltre alle pp. 400-403 del nostro libro, GERHARD ZACHARIAS, *Der dunkle Gott. Die Ueberwindung der Spaltung von Gut und Böse. Satanskult und Schwarze Messe* [Il Dio oscuro. Il superamento della divisione fra bene e male. Culto di Satana e Messa nera], Limes Verlag, Wiesbaden und München 1982, 3ª ed. e GIUSEPPE ORLANDI, *La fede al vaglio. Quietismo satanismo e massoneria nel Ducato di Modena tra Sette e Ottocento*, Aedes Muratoriana, Modena 1988.

siero che vuole capire il mondo contemporaneo e la *modernità*, come categoria storica e culturale.

Ci pare in particolare che offra la possibilità di tre diversi livelli di lettura:

1. Può essere letto come una guida. L'atteso filo d'Arianna in un labirinto di dottrine e fatti confusi, complessi e, soprattutto, quasi mai presi in seria considerazione.

2. Può essere letto come qualcosa di più di una guida. Fornisce infatti una descrizione sempre estremamente sorvegliata, ma porge anche — discretamente — importanti spunti di interpretazione (soprattutto l'introduzione: pp. 7-43). C'è infatti quello che può essere considerato come il *Leitmotiv* di tutta l'opera: il rilievo cioè che la modernità non si *identifica* senz'altro con la marcia progressiva del razionalismo e del materialismo, ma è affetta da una intrinseca ambiguità. Essa ha in sé, spesso conviventi nella stessa persona, due anime: quella razionalista o "fredda" e quella "occulta" o "calda". Il *dessous* occulto appare la contraddizione della facciata razionalistica solo ad uno sguardo superficiale, in realtà ne è come l'inseparabile ombra. Ma va segnalata anche l'osservazione che « la maggior parte (per non dire quasi tutti) dei fenomeni che abbiamo elencato trovano la loro origine, direttamente o indirettamente, all'interno di frange e correnti del movimento massonico » (p. 22). Questo non era sfuggito agli studiosi più attenti del movimento massonico (6), ma qui il dossier si arricchisce con una documentazione particolarmente ampia e solida. Ci pare cosa ovvia che chi vuole capire fino in fondo lo spirito della modernità non può prescindere dalla massoneria, ma chi vuol conoscere fino in fondo la massoneria deve tenere conto di questi fatti.

3. Può essere letto anche come una apologetica *implicita*. Un'apologetica cioè non tanto di-mostrativa, quanto mostrativa. Uno svelare fenomeni comunemente disattesi, eppure assai consistenti ed eloquenti. Emerge per esempio l'ampiezza e l'ubiquità (anche nel cuore della modernità) del bisogno religioso. È vero che Introvigne insiste nel distinguere (con Mircea Eliade) religione e magia. Ma il teologo non fatica a discernere, anche in mezzo alle deformazioni e contraffazioni dei movi-

(6) Cfr. LÉON DE PONCINS, *La F.·.M.·. d'après ses documents secrets*, Chiré-en-Montreuil 1972, 4ª ed., pp. 53 ss.

menti magici, aspetti inequivocabili del bisogno religioso, come l'affannosa caccia all'*iniziazione*, che è manifestazione di una ricerca di collegamento concreto e storico (saremmo tentati di dire "corporeo") con le origini e con il trascendente o il desiderio di *operatività*, cioè di *efficacia* nel campo spirituale. Così quella dimensione sacramentale del cattolicesimo, con il suo congenito e "scandaloso" realismo, spesso disattesa da una pastorale troppo superficiale e miope — quando non addirittura esorcizzata come sintomo di mentalità "magico-sacra" —, cacciata dalla porta si riaffaccia dalla classica finestra... Sempre a proposito di pastorale, emerge qui quanto sia stato erroneo il prestar fede alla favola dell'"uomo d'oggi" assolutamente refrattario a tutto ciò che sa di sacro e riveste forma mitica o simbolica, con tutte le conseguenze di banalizzazione liturgica e catechetica a cui abbiamo assistito nel postconcilio. Emerge ancora il dato dell'infinita, quasi ossessiva ricorrenza della *frammentazione* che affligge invariabilmente tutti questi movimenti e si rivela sempre più forte di tutti i tentativi di comporre o ricomporre una qualche parvenza di unità, tanto da essere definita da Introvigne come « forse in filigrana tutta la storia, e la lezione segreta, dei nuovi movimenti magici del nostro tempo » (p. 414). Un dato che ci lascia scorgere, sempre in filigrana naturalmente (« chi ha orecchi per intendere intenda »), l'importanza e la "ragion d'essere" di quello che rimane il principale problema apologetico del nostro tempo: il « segno levato in mezzo alle nazioni », il « sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano », la santa *Ekklesía* (convocazione) di Dio.

DON PIERO CANTONI

ANTONIO PIOLANTI, *I Sacramenti*, terza edizione riveduta e aggiornata, Pontificia Accademia Teologica Romana, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1990, p. 606.

1) L'A., Mons. Antonio Piolanti, Rettore Emerito della Pontificia Università Lateranense, Prelato Segretario della Pontificia Accademia Teologica Romana, Vice-Presidente della Pontificia Accademia di S. Tommaso, ben conosciuto come fondatore di riviste e collezioni, in gran sviluppo, postulatore della causa di Pio IX, ci dà qui una terza edizione riveduta e aggiornata del suo trattato sui sacramenti, tenendo conto delle nuove pubblicazioni e dell'insegnamento recente del Magistero. Il pensiero si svolge sul modello classico delle due parti: "i sacramenti in genere" e "i sacramenti in specie". Troviamo qui una piccola "somma" che tratta dell'essenza, degli effetti e dell'origine dei sacramenti, con un accento specifico sulla causalità del settenario per concludere mettendo in rilievo il legame tra i sacramenti e il Corpo Mistico (1). Diverse questioni più delicate e complesse sono oggetto di note precise (sorte dei bambini morti senza battesimo, riordinazioni...). Abbiamo anche delle indicazioni bibliografiche ampie e diverse.

2) L'A. sottolinea che la ragione ultima dell'economia sacramentale sta nella volontà del Divino Istitutore. L'uomo può soltanto riconoscere delle convenienze. I sacramenti sono basati sulla natura umana di Cristo che è strumento vero di salvezza. In virtù del "potere di eccellenza" (cf. p. 207), Gesù ha istituito i sacramenti, immediatamente.

Nella loro sostanza stessa, i sacramenti sono composti di materia e di forma (parola): « accedit Verbum ad elementum et fit Sacramentum » (S. Agostino). Il sacramento è la congiunzione delle due parti (cf. *S. Th.*, IIIa, q 90, a. 2).

I sacramenti sono segni, ma segni efficaci; meglio cause. Il sacramento opera ciò che significa. Opportunamente, l'A. respinge le false opinioni che riducono questa causalità ad una occasione, una condizione. Sarebbe ritornare al Vecchio Testamento dove i segni erano soltanto figure. Questa messa in dubbio della vera causalità offende il potere assoluto di Dio.

(1) qui viene ripresa la sostanza di A. PIOLANTI, *Corpo Mistico e Sacramenti*, Roma, 1955.

Questa causalità, difficile a capire per un'intelligenza che ha perduto il senso delle cose e di una vera conoscenza prima, è strumentale efficiente. È detta "fisica" (ontologica) ma rimane misteriosa benché reale: « sebbene non la comprenda pienamente, comprendo però bene e so che Dio può fare, e di fatto nei sacramenti fa, molto di più di quanto noi possiamo comprenderne » (S. Bonaventura, citato p. 118). La causalità dei sacramenti è legata alla causalità instrumentale dell'umanità di Gesù Cristo. I sacramenti si trovano nel prolungamento della Incarnazione. Per questo, s'impone la loro necessità vitale. Gli errori protestanti che risorgono nel pensiero dei modernisti tendono a fare dei sacramenti dei segni nobili ma superflui. L'A. insiste sulla grazia specifica dei sacramenti, che offre un reale "arricchimento" alla grazia santificante o "abituale" (cf. p. 137).

Questo l'A. lo presenta nella più pura linea tomista, senza dimenticare il centro: il sacrificio del Calvario. Descrive il settenario come « un unico dramma della Passione che si sviluppa in sette scene, nelle quali risplende il mistero della Croce » (p. 153). I sacramenti formano « un'unica tavolozza composta da sette colori con cui l'Artista divino esprime l'immagine di Cristo » (ibid.).

Si deve riconoscere una gerarchia delle grazie, conferite dai sacramenti (Trento, VII, 3). Al culmine, c'è l'Eucaristia. Il numero non è arbitrario, ma scelto da Dio: "septem neque plura neque pauciora". Per ogni sacramento, la stessa quantità è offerta a tutti, ma non ugualmente accolta: « quanto più è molle la cera, tanto più è profonda l'impressione del sigillo » (p. 117).

L'A. non trascura il carattere impresso dal battesimo, dalla cresima, dall'ordine. Esiste una cattiva e pericolosa tendenza a negare il carattere. Al contrario, l'A. mostra la legittimità di questa nozione investigando la Bibbia e i Padri (p. 164-182: pagine ricchissime ma forse delle citazioni un po' lunghe). Il carattere è una potenza indelebile in questa vita — e forse nell'altra, ma questo non è di fede — che realizza nell'anima del fedele una vera consacrazione ontologica. Il carattere riproduce « quasi in miniatura la grande meraviglia dell'Unione Ipostatica » (Boulanger, *cit.* p. 189). Questo vale particolarmente per l'Ordine Sacro.

L'A. ci dà note molto chiare sull'argomento spinoso della "reviviscenza dei sacramenti" (p. 199-202). Qui rifiuta la tesi della reviviscenza del Sacramento della Penitenza di Lercher. Insiste anche sul dovere imperioso di non gettare "le cose

sante ai cani", cioè alla necessità dello stato di grazia per ricevere fruttuosamente e senza profanazione i sacramenti dei vivi. Il ministro, per amministrare un sacramento, deve averne l'intenzione almeno virtuale di far ciò che fa la Chiesa, perché lui non è uno strumento inerte ma vivente (*S. Th.*, IIIa, q. 64, a. 8, ad 1um). Nella sua bella conclusione, l'A. ci presenta ancora delle immagini molto pertinenti dell'economia sacramentale (583-590).

3) L'A. s'interessa, senza consacrarvi però un gran numero di pagine, ai tentativi odierni di rinnovazione della teologia dei sacramenti. Egli vuol offrire un rapido giudizio critico mettendo in rilievo l'impatto di Casel, di Schillebeeckx e di Rahner. Non si può respingere tutte le nuove intuizioni, ma queste dottrine non sono valide per sostenere una sana riflessione cattolica. Karl Rahner, nel suo rifiuto radicale della scolastica "extrinsecista", attraverso meditazione brillante ma oscura, arriva a un vero capovolgimento nel senso della sua « svolta antropologica » (2) che mette i piedi al posto della testa. Per Rahner, « non c'è più il segno che causa la grazia ma la grazia che produce il segno » (p. 128). Edward Schillebeeckx tenta di costruire una teologia sulla sua fenomenologia che vede nei sacramenti l'« espressione d'amore dell'uomo-Dio » (p. 130). Finalmente tutto il suo pensiero, benché seducente, conduce verso una riduzione ad una causalità soggettiva.

Gli innumerevoli tentativi contemporanei hanno, mi sembra, questo punto comune, criticato da Piolanti: cambiare il ruolo e fare della grazia la fonte del segno sacramentale e non l'inverso.

4) Molto ricca è anche la seconda parte: "i sacramenti in specie". Riteniamo specialmente la sua posizione a proposito della sorte dei bambini morti senza battesimo che sono privati della visione beatifica ma possono godere di una certa felicità naturale (295-298), le sue note sul famoso potere delle Chiavi, importantissimo per capire le esigenze del sacramento della Penitenza, sulla contrizione e l'attrizione, sull'effetto "spirituale" dell'unzione degli infermi che può rimettere i peccati anche mortali, sulla possibilità teorica, in virtù di un potere remoto che dev'essere attuato da un "breve" del Papa, per il semplice prete di essere ministro valido per ordinare altri sacerdoti, sul

(2) cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Torino, 1974.

pericolo di mettere sullo stesso piano il sacerdozio dei fedeli e il sacerdozio "ministeriale", sulla partecipazione di tutti i fedeli, anche laici, al sacrificio eucaristico come vittime...

5) Con questo lavoro magistrale, notevole per l'ampiezza delle conoscenze (dati biblici e patristici), per la comprensione luminosa della riflessione teologica plurisecolare della Chiesa, l'A. ci dà un vero capolavoro. Qui appare un sottile senso dottrinale sostenuto dalla fedeltà costante al Magistero da ritenere come « stella polare » (p. 15) e che permette di far emergere l'armonia interna, la coerenza meravigliosa della bella dottrina cattolica, dove "tutto si tiene". Notiamo la chiarezza dell'esposizione. L'A. distingue bene i diversi gradi d'autorità (« De Fide », « Proxima Fidei »), l'insegnamento autorevole, infallibile e le questioni libere.

Siamo molto felici della sua fedeltà intelligente a S. Tommaso. Questa fedeltà esige un certo senso critico verso i diversi interpreti, ma non richiede troppa sfiducia. L'A. si riferisce sempre a S. Tommaso stesso, presente attraverso tutto il trattato. Essere fedele al Dottore Comune non si oppone allo svolgimento delle sue intuizioni in modo omogeneo. Questo lo fa bene l'A. Veramente, l'Aquinate ci dà il punto d'equilibrio, la soluzione più giusta, più rispettosa delle idee particolari. Per l'A., si deve sempre preferire a tutti i maestri l'amore della Verità. È questa la linea tomista!

Un piccolo dispiacere che non tocca a Mgr. Piolanti ma alla casa editrice: nell'indice degli autori, alcune riferenze sono in spostamento di una o due pagine.

6) Abbiamo qui un eccellente trattato che ci permette uno sguardo sintetico ma anche ci chiarifica molti punti specifici. Sarebbe una bella cosa, la presa di coscienza a partire da questo libro della necessità vitale di difendere come « pupilla degli occhi » (p. 589) questo tesoro di grazie che procede dal Sacro Cuore di Cristo e che è composto di sette sacramenti, al culmine dei quali si trova la Santissima Eucaristia (3).

DOMINIQUE VIBRAC

(3) A. PIOLANTI, *Il Mistero Eucaristico*, 3ª ed., riveduta e aumentata, Città del Vaticano, 1984.

PAOLINO DI NOLA, *Epistole ad Agostino*, testo latino con introduzione, traduzione italiana, commento e indici a cura di TERESA PISCITELLI CARPINO, « Strenae Nolanae », n. 2, Libreria Editrice Redenzione, Napoli-Roma 1989, pp. 317.

Di una poliedricità che non sempre gli viene riconosciuta è il ritratto che di Paolino emerge dall'analisi dello scambio epistolare con Agostino condotta nel presente volume: ne sono illustrati e documentati il convolgimento nelle problematiche dottrinali del tempo, il fecondo rapporto con l'interlocutore di Ippona e con la chiesa africana, nonché la complessa formazione culturale e la profonda stima in cui egli era tenuto presso gli ambienti politici ed ecclesiastici.

Solo quattro sono le lettere pervenuteci da parte paoliniana, ma il carteggio dovette essere relativamente frequente e continuo, come è possibile ricavare dai riferimenti a lettere perdute contenuti in quelle a noi note, dalle lettere inviate da Agostino, dallo scambio di opere e dalla produzione letteraria dei due corrispondenti (si veda in proposito anche il quadro sinottico della corrispondenza, in appendice al testo).

A Nola, dove si era ritirato nel 394 con la moglie Terasia, dopo essere stato acclamato sacerdote a Barcellona, Paolino organizzò infatti una comunità ascetica che ebbe vasta risonanza nel mondo senatoriale ed ecclesiastico dell'epoca ed intrattenne una fitta rete di contatti con i personaggi più illustri della cristianità occidentale. Nonostante il ritiro dalla mondanità, Paolino si trovò perciò coinvolto nelle violente polemiche che attraversarono l'Italia cristiana in quel periodo, ed è su questo sfondo storico-teologico che si colloca la prima linea interpretativa individuata dall'A.

D'altra parte, la diffusa tradizione delle corrispondenze epistolari aristocratiche e poi episcopali permette di cogliere un secondo livello di lettura fondato sull'analisi strutturale delle quattro lettere: se ne ricava una integrazione di forme classiche e di spiriti cristiani, dove l'apparato retorico funge da repertorio di segni ormai codificati ed unanimemente riconosciuti dai corrispondenti.

Dopo aver tracciato un profilo storico-biografico del Nolano, lo studio affronta il rapporto epistolare tra Paolino ed Agostino nel suo complesso: dalle prime due lettere (*epp.* 4 e 6 del 394-395) che segnano l'inizio della corrispondenza fino al silenzio degli ultimi anni, che è però lecito supporre ancora interrotto dallo scambio di qualche lettera, se nel 417 Agostino

ed Alipio, vescovo di Tagaste, invitano Paolino a chiarire la natura dei suoi rapporti con Pelagio (*ep.* 186) e se nel 421 Agostino compone il *De cura pro mortuis gerenda* in risposta ad una lettera perduta del Nolano in cui si discuteva dell'opportunità della sepoltura *ad sanctos*. Così come solo apparente risulta il vuoto che intercorre tra il 396 e le altre due lettere, poiché è certo lo scambio di opere tra i due interlocutori e perché alcuni scritti dell'ormai vescovo di Ippona inducono a pensare che il dialogo epistolare, seppure saltuario e forse frenato dalle calunnie che accompagnarono l'elevazione episcopale di Agostino, sia comunque proseguito.

Se le prime due lettere, in cui Paolino esprime la propria devota ammirazione per l'interlocutore e ne sollecita la risposta, sono interamente pervase dai *topoi* epistolari dell'unità dei corrispondenti nell'identico spirito che li anima e della *praesentia spiritalis* che supplisce alla distanza fisica, entrambi cristianizzati in una prospettiva che della tradizione retorica salva solo le conquiste formali e le ribalta in strumenti di comunicazione delle verità cristiane, l'*ep.* 45 del 408 e l'*ep.* 50 del 413 rivelano un'impostazione tipicamente esegetica, tanto nel contenuto quanto nello stile; Paolino si affida al magistero di Agostino a proposito di questioni morali attinenti alla vita quotidiana, chiarisce la propria opinione circa la vita dei beati dopo la resurrezione della carne (*ep.* 45) e rivolge all'amico una serie di quesiti su diversi passi dei *Salmi,* delle *Epistole* di Paolo e dei *Vangeli* (*ep.* 50): di particolare rilevanza teologica gli interrogativi posti a proposito di *Ps.* 58, 12 (sulla funzione della Legge e dei Giudei nella storia della salvezza), di *Rom.* 11, 28 (sul rapporto tra l'incredulità degli Ebrei e la salvezza dei pagani, sulla prescienza divina e sulla predestinazione), di *Lc.* 2, 34-35 (in cui una linea interpretativa che faceva capo ad Origene tendeva a cogliere tracce di debolezza morale e spirituale nella Vergine; Paolino tratteggia invece un finissimo ritratto psicologico di Maria, nel quale l'umanità del dolore materno e la sublimità della fede coesistono senza contraddizioni) e di *Gv.* 19, 26-27 (in cui Paolino rintraccia una prova della perenne verginità della Madre di Dio).

Nella definizione della cronologia delle quattro lettere l'A. si è in parte discostata dalle date proposte dal Courcelle, dal Fabre e dal Lienhard, per accogliere invece lo schema di J. Desmulliez: particolarmente interessanti, a proposito dell'*ep.* 50, le ipotesi indotte dalla lettura di un controverso passo della lettera e suffragate con estremo rigore filologico e documentario.

NICOLETTA PAVIA

ROBERTO RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria.* Introduzione di GIOVANNI REALE, « Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università Cattolica del S. Cuore », 7, Milano, 1989, pp. 444, L. 50.000.

Il recente studio di R. Radice si aggiunge ai numerosi altri da lui rivolti al pensiero ed all'opera di Filone Alessandrino, tra cui sono da segnalare l'importante *Bibliografia generale 1937-1982*, Napoli, 1983 e la traduzione di quindici dei diciannove trattati del *Commento allegorico* filoniano (cfr. in particolare i volumi *L'erede delle cose divine*, Milano, 1981; *Le origini del male*, ib., 1984; *La filosofia mosaica*, ib., 1987; *La migrazione verso l'eterno*, 1988).

Filone Alessandrino rappresenta una tappa fondamentale per la diffusione del pensiero biblico nei primi secoli del cristianesimo, ma occorre subito rilevare come tale diffusione sia mediata attraverso il pensiero classico, specialmente platonico, di cui lo scrittore giudaico è profondamente imbevuto.

L'accurata analisi della sua interpretazione della creazione secondo *Genesi*, cc. 1-2, condotta da R. Radice, mostra tuttavia che il suo pensiero sulla creazione fu « una sintesi di fede e ragione, e si produsse sulla base della allegoria, secondo un metodo nell'essenza e soprattutto nella portata sconosciuto ai suoi contemporanei greci, i quali non avevano alcun testo sacro della rilevanza religiosa, sociale e culturale della Bibbia da interpretare e da difendere dalla critica razionalistica. In questo senso, l'intenzione apologetica e la linea esegetica, che hanno orientato Filone sulla via della spiritualizzazione di Dio, sono una sua peculiare caratteristica, non condivisa, né condivisibile da altri » (cfr. *Conclusioni generali*, pp. 383-384).

Il pensiero filoniano avrà una grande influenza sulla patristica non soltanto greca ma anche latina (ad esempio in Ambrogio, su cui cfr. E. Dassmann, *La sobria ebbrezza dello spirito. La spiritualità di S. Ambrogio vescovo di Milano*, trad. it. di B. Baroffio, Varese, 1975, pp. 62-92). Sotto questo aspetto ci si augura che vengano ulteriormente approfonditi tali rapporti, tenendo soprattutto conto dei testi originali biblici (in particolare di quello ebraico dell'Antico Testamento), che l'eccessiva allegorizzazione sia giudaica che patristica quasi sempre trascura.

ALDO CERESA-GASTALDO

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

C.c.p. 25662164

GENOVA

CORNELIO FABRO, *L'alienazione dell'Occidente - Osservazioni sul pensiero di E. Severino*; 1981, pagine 150, lire 5.000.

« Il più autorevole Tomista vivente », in una serrata, puntuale e completa analisi può « affermare a distanza di quasi tre lustri e dopo la quasi raddoppiata produzione severiniana, che è passata dalla temperata produzione milanese in casa dell'Università Cattolica, all'esplosione atea veneziana, ..., che il fondo del pensiero di Severino non è mutato perché il fondamento è rimasto il medesimo: antimetafisico sotto l'aspetto teoretico, anticristiano anzi amorale e ateo sotto l'aspetto etico-religioso ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

PORTUS
MUSARUM

IL PIU' ANTICO SANTORALE SILOGRAFICO DATATO (1414)

mm 260×98

Si ha notizia che a Bologna alla fine del secolo XIV, e più precisamente nel 1395 (1), un certo Federico di Germania vendeva *cartas figuratas et pictas ad imagines et figuras sanctorum.* Siamo in presenza della più antica notizia d'un commercio di incisioni evidentemente silografiche in Italia, d'un mercato sia pur limitato delle prime espressioni d'un'arte che, allora ancora « primitiva » come ama dire qualcheduno e poi a lungo e ciclicamente considerata minore e povera, era destinata ad imporsi all'attenzione e alla considerazione di tutti, non soltanto degli ecclesiastici, dei mercanti e dei collezionisti, ma anche dei semplici fedeli e modesti devoti e dei critici, nell'interesse esteso anche ai soggetti profani e con i capolavori silografici e calcografici di Albrecht Dürer, le acqueforti di Anton van Dyck, le puntesecche di Harmensz van Rijn Rembrandt...

Chi era Federico di Germania e come erano le sue *figuraciones sanctorum* colorate a mano? Non abbiamo notizie dirette né dell'uno né delle altre. Federico di Germania poteva essere, o poteva essere stato nel 1395, al tempo del curioso « caso Procolo » (2), uno studente dell'*alma mater* che, iscritto all'« Università degli Ultramontani » fondata quasi due secoli prima da Onorio III, si manteneva agli studi, o si guadagnava da vivere dopo essersi definitivamente stabilito a Bologna, vendendo immagini sacre silografate, che suscitavano interesse per la loro novità tecnica ed iconografica e che erano accessibili alle borse d'un numero maggiore di devoti e di appassionati per la povertà e la fragilità della materia usata e per la modestia degli autori, anonimi artigiani. Le sue *cartae figuratae et pictae* erano evidentemente silografie — come ho già detto —, cioè impronte « stampate » o ricavate da matrici lignee o tavolette prevalentemente di legni di filo, lavorate a rilievo e tirate su fogli sciolti, i cosiddetti da noi incunaboli silografici. Ma quali santi vi erano rappresentati? Solo quelli cari alla devozione locale, italiana e bolognese, e per ciò stesso di facile commercio, o anche quelli della Chiesa universale e delle varie chiese nazionali notevolmente rappresentate tra le migliaia di studenti che animavano la vita e stimolavano le iniziative della *docta in legibus*? Ancora: si trattava di figurazioni ispirate a

(1) F. SALAMON, *Il conoscitore di stampe*, Torino, 1960, pagg. 42, 43.

(2) A Bologna, sul muro di un fabbricato vicino alla chiesa di San Procolo, si leggeva la curiosa epigrafe dettata da uno scolaro per un compagno che, « alzandosi allo studio quando la campana di San Procolo suonava mattutino, morì per fatica soverchia alla sua gracilità »: *Si procul a Proculo Proculi campana fuisset, / Nunc procul a Proculo Proculus ipse foret. / A.D. 1393.*

modelli pittorici e scultorei noti oppure di iconografie pensate e disegnate, — più tardi si sarebbe scritto *inv. et del.* — *ex novo*? Federico di Germania gestiva solo un negozio di articoli importati da fuori oppure dirigeva una bottega *in loco* e contava sui prodotti d'un'*équipe* composita di artigiani, cioè di disegnatori, intagliatori e stampatori indigeni? Oppure era lui stesso uno silografo e faceva tutto da solo, forte della sua cultura e della sua maestria, disegnando intagliando stampando al torchio a mano e vendendo come in un regime di monopolio le sue opere? E se le silografie erano importate, dove venivano prodotte? Al di qua o al di là delle Alpi, in Italia o in Germania, nella regione di Salisburgo e di Monaco o nei Paesi Bassi? E chi erano questi artefici stranieri, precursori dei maestri anonimi di Francia e d'Augsburgo, dei maestri delle carte da gioco e dei tarocchi, del maestro del *Libro di casa*, oltre che precursori di Altdorfer e di Cranach? Non ne vorremmo conoscere tanto i nomi, svaniti nel generale e naturale anonimato di allora, quanto le condizioni sociali e culturali: i disegnatori, gli incisori o *Formschneider* e gli stampatori erano pii e pazienti monaci o umili, geniali e devoti laici? Operavano isolatamente nei chiostri come certi amanuensi, all'ombra, al riparo e sotto l'ispirazione dei conventi, oppure in botteghe e scuole stilisticamente diverse e guidate da maestri? Andavano significando con la silografia quanto l'estro dettava loro dentro, per devozione, oppure erano al servizio e al soldo, agivano su commissione e dietro istruzioni del clero che officiava le chiese e i santuari più amati e più frequentati dai fedeli e dai pellegrini?

La notizia dell'esistenza d'un sia pur generico mercato silografico a Bologna alla fine del Trecento è significativa. Ma, perché per l'appunto troppo vaga, non serve a dirimere « le annose e spesso chauvinistiche discussioni di primati di luoghi d'origine della xilografia » (3); come, perché probabilmente mai « stampato », non servì allo scopo il *bois Protat*, la nota matrice su noce di filo del 1370, così chiamata dal suo scopritore (4). Infatti si continua a ritenere che i più antichi fogli silografati sicuramente databili siano *La Madonna di Bruxelles*, del 1418 (5), e il *San Cristoforo di Manchester* (« Iohan Rylands Library »), del 1423 (6).

(3) L. MALLÉ, *L'incisione europea dal XV al XX secolo*, Torino, 1968, pag. 13.

(4) C. A. PETRUCCI, *Incisione* in « Enciclopedia universale dell'arte », Roma, 1971.

(5) Secondo C. A. Petrucci si tratta « indubbiamente di una matrice di metallo, incisa però a rilievo con tecnica xilografica » (« Enc. univ. dell'arte »).

(6) L. MALLÉ cit., pag. 13 e segg.

mm 318×115
San Luigi IX, re di Francia

Ora possiamo anticipare, anche se di pochi anni soltanto, la prima datazione sicura d'una silografia, anzi non di una sola, sciolta e fortunosamente arrivata fino a noi perché fatta oggetto d'una particolare devozione individuale o monastica, ma addirittura d'un fascicolo silografico, con immagini di santi venerati in una provincia ecclesiastica di lingua tedesca, parzialmente colorate in rosso e ispirate a non identificabili ma proclamati modelli marmorei, e dalla destinazione — liturgica, agiografica, culturale in genere o soltanto archivistica e documentaria — imprecisabile.

Conservo presso di me un quaterno *in folio* di otto silografie devozionali, di dimensioni diverse e di mani anonime, dal titolo: *Di / Heiligen / der Landshaft Passel / 1414* (l'anno d'inizio del concilio di Costanza). È inedito e finora del tutto sconosciuto. Se è vero che le silografie note, — rilegate in codici o rinvenute incollate alle ante di armadi e sul fondo di cofanetti..., impresse dall'origine di quest'arte fino all'invenzione della stampa e all'imporsi trionfante della più raffinata calcografia, e scampate alle iconoclastie periodiche di uomini indifferenti fanatici o ignoranti (7) e alle ingiurie proprie del tempo che « di moto in moto traveste » ogni cosa —, sono in tutto circa 4000 sparse nei vari musei e biblioteche del mondo, un intero quaterno silografico, di grande formato (le *figuraciones* misurano da un minimo di 260 ad un massimo di 325 mm per 98-125), vergellato e filigranato, datato in numeri arabici, con una frammentaria ed estranea cartulazione romana e una seconda intitolazione latina di mano del secolo XV, esemplare unico, rappresenta senz'altro un *corpus* di notevole interesse, meritevole di essere fatto conoscere. Anche se non mi sarà possibile per ora chiarirne tutti i misteri e rispondere a tutti gli interrogativi di natura paleografica agiografica artistica e perfino geografica che pone.

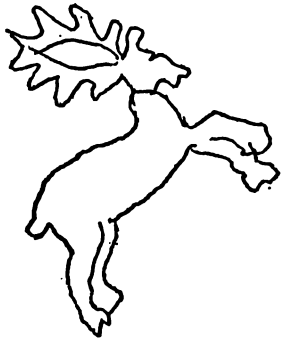
* * *

Il quaterno delle otto incisioni di santi è custodito in una cartella di marocchino steso su piatti di cartone e di epoca posteriore; i fogli, piegati in due carte, sono uniti alla cartella da un nastro serico dello stesso colore rosso carico. La copertina è in cattivo stato di conservazione sul dorso; essa misura

(7) Si sa che un distaccamento tedesco, di stanza nell'Oltregiogo genovese durante l'ultima guerra, si scaldava accendendo il fuoco con i fogli delle *Cronache* di Schedel del 1493.

mm 415×302 mentre i quattro fogli, corrosi strappati e macchiati d'umido lungo i margini, — o, come si dice in gergo, *tears* e *dampstained foxed* —, misurano mm 350×586 (le singole carte, quindi, sono di mm 350×293).

Ogni foglio è vergellato e filigranato. Il segno d'acqua è su una delle due carte: siccome i fogli piegati sono stati silografati ed inseriti nel quaterno non allo stesso modo, cioè senza rispettare lo stesso andamento delle vergellature, tenendo presente la direzione delle singole silografie dal basso verso l'alto, sulla carta *a* dei fogli come sono ora legati insieme, esso è così:



e sulla carta *b* è così:

Cioè il cervo corre da sinistra a destra sulla carta *a* mentre va da destra a sinistra sulla carta *b*, per l'indifferenza dello stampatore all'andamento delle vergellature.

Ogni foglio conta 14 vergellature, distanziate mm 40 l'una dall'altra; la prima e l'ultima sono a 10 mm circa dai margini del foglio. La filigrana poggia, direi è « appesa », sulla quarta vergellatura della carta *a* e sulla corrispondente rovesciata della carta *b*, e non è sempre perfettamente collocata sul piano, per cui talvolta il cervo è rampante e talaltra cadente. La carta è fatta a mano, di colore paglierino, di spessore variabile e di composizione non omogenea; essa si dimostra però costantemente più permeabile all'inchiostro rosso che non a quello nero. Non sempre i fogli sono tagliati, cioè squadrati e piegati

mm 295×115
Santo Fondatore o Protettore di chiesa

alla perfezione, dal momento che non sempre le vergellature sono parallele ai margini laterali e alle pieghe interne.

Non ho trovato nel Briquet la mia filigrana: il « cervo » è un motivo che viene variamente usato tra la metà del secolo XIV e la fine del secolo XVI in tutta l'Europa centro-occidentale, dalla Spagna alla Germania, dalla Francia all'Italia e ai Paesi Bassi; più particolarmente esso si trova in documenti di Perpignano e di Milano, di Lucca e di Roma, di Carcassonne, di Montpellier, di Parigi e di Bordeaux, di Maëstricht, di Breslau, di Koblenz, di Münster, di Utrecht... (8). A Genova, le cui cartiere servivano clienti sparsi un po' ovunque in Europa, si trova un « cervo dimezzato » alla fine del 1300. Le corna del cervo della mia filigrana, come si vede, si congiungono in alto, a differenza di quanto succede nelle altre filigrane da me rintracciate: per questo motivo mi richiamano le corna emergenti dall'elmo « d'un signore di Prank » (Alta Stiria) della seconda metà del sec. XIV (9).

I fogli sono di reimpiego: provengono da un codice voluminoso, che ne conteneva più di cinquanta. Lo stampatore del 1414 ha usato a caso alcuni fogli bianchi di un cartulario notarile o di un livellario capitolare o monastico (propendo per la seconda ipotesi e ritengo, quindi, più probabile l'origine capitolare o monastica del quaterno). Le carte *a v* e *b v* del primo foglio (che corrispondono, per l'inserimento d'un foglio nell'altro nella formazione del fascicolo, alle carte 1 *v* e 8 *v*) hanno la numerazione XLIII e XXXVII (in inchiostro nero sbiadito di mano del secolo XV, come le seguenti); la carta *a r* del secondo foglio è numerata XXXVI mentre la carta *b* è priva di numerazione (si tratta rispettivamente delle carte 2 *r* e 7 attuali); sulla carta *a v* del terzo foglio (l'attuale carta 3 *v*) leggo: *Capitulum conduct-* [o *cum dact-*] *lapidum marmorum* [*marmorum* depennato da mano contemporanea] *con-* [lacerazione della carta] *ct- a Luca ticium-* [o *Ticnim-* o *Ticuim-*] *ad lag-* [*enam?*] *Sancti Stefani*; la carta *b* dello stesso foglio (l'attuale carta 6) è priva di segni grafici; infine, sulle carte *a r* e *b r* del quarto foglio (quello centrale, delle carte 4 *r* e 5 *r* attuali) trovo rispettivamente XL e XLI. Ho detto che lo stampatore ha usato a caso alcuni fogli bianchi di un livellario: la

(8) C. M. BRIQUET, *Les filigranes, Dictionnaire historique des marques du papier (1282-1600)*, 2ª, New York, 1966, I, pag. 220 e segg.

(9) F. CARDINI, *Quell'antica festa crudele*, 1982, pag. 25.

cartulazione romana, infatti, oltre che frammentaria (gli altri fogli, quindi, del codice originario erano scritti), è anche disordinata e compare indifferentemente non solo sulla carta *a* o sulla carta *b* ma anche sul *recto* o sul *verso* di esse (segno che il foglio, nella composizione del quaterno silografico, non conservò la piegatura che aveva nel codice originario).

Il fatto, poi, che i fogli del fascicolo siano di reimpiego ci autorizza a pensare che all'origine di esso non ci fu una vera intenzione editoriale d'un codice silografico o, meglio, d'un santorale completo d'una provincia ecclesiastica in più d'un esemplare, per cui sarebbe stata necessaria una « risma » di fogli nuovi, bensì quella di utilizzare alcuni fogli occasionali per stampare alcune tavole incise, in un unico esemplare, quasi per prova o per documentazione d'archivio delle riproduzioni d'un certo numero di statue marmoree.

Alcune lacerazioni irrimediabili e numerose macchie d'umido di colore vinoso m'impediscono, nonostante l'ausilio della lampada di Wood, di leggere compiutamente l'intitolazione latina manoscritta che, completa, avrebbe chiarito, col richiamo a Santo Stefano chiesa o monastero, il toponimo *Landshaft Passel* ed avrebbe concorso ad individuare i modelli marmorei, *lapidum marmorum*, delle singole incisioni.

Sono convinto, inoltre, che la successione attuale delle silografie sia quella originaria e che la cartulazione romana, corrispondente nell'ordine ai numeri arabici 44, 36, 40, 46 e 37 (tre carte non sono numerate), non abbia niente a che fare con la composizione del quaterno stesso. L'originarietà della composizione attuale del fascicolo è confermata dal particolare dei « solchi », di cui parlerò fra poco. Ma non possiamo sapere con sicurezza se il fascicolo sia arrivato a noi completo o se invece non possa aver perso qualche foglio per strada, col passar del tempo e negli eventuali cambiamenti di proprietà, perché non ci è possibile ricostruire la « capacità » della copertina in marocchino ed arguirne la consistenza del fascicolo a motivo dei gravi guasti subiti dalla copertina stessa lungo il dorso, che risulta molto allentato.

* * *

Nella stampa delle nostre silografie vennero usate due serie di legni e, probabilmente, anche la penna e il pennello. La prima serie, inchiostrata di nero, servì per le immagini dei santi e per parte del titolo generale (la cornice e quasi tutte

mm 325×125
San Giorgio e il drago

le lettere); la seconda serie, inchiostrata di rosso, servì per i fregi floreali e per le lettere dell'alfabeto talvolta inserite su di essi in alto a destra delle immagini dei santi, per le lettere iniziali delle parole del titolo generale e, probabilmente, per il nome del *Santo in calzamaglia.*

Possiamo ricostruire con sufficiente sicurezza alcuni momenti importanti della stampa e della composizione del nostro quaterno, argomentando sulla base dei solchi, nettamente visibili come «ferite eterne», lasciati dalle matrici delle carte *a* sul *recto* delle carte *b* e dalle matrici delle carte *b* sul *recto* delle carte *a*, e sulla base delle impronte, sbavature e macchie rosse lasciate da alcuni fregi e da alcune lettere dei secondi legni sul *verso* delle carte immediatamente e mediatamente precedenti.

Il primo momento riguarda la stampa delle nostre silografie: esso, dopo quello ovvio dell'umidificazione, fu quello della piegatura dei fogli. Ricordo che non tutti i fogli conservarono la piegatura originaria, che avevano nel livellario capitolare o monastico in cui erano cartulati. Il momento della piegatura è da porsi tra la collocazione e l'inchiostrazione della matrice sul piano del torchio prima e la manovra, a mano, del torchio stesso per l'impressione dopo. Ogni foglio venne piegato in due, o venne conservato piegato in due nella direzione delle vergellature, perché risultasse più maneggevole e facilitasse la inquadratura dell'immagine sulla carta: a scapito della qualità della stampa. La piegatura, oltre che preesistere nel livellario originario, era imposta anche dalle dimensioni dei torchi quattrocenteschi, ancora molto ridotte se confrontate con quelle dei torchi del Settecento che vediamo, ad esempio, nelle tavole dell'*Enciclopédie.* Però la sua presenza provocò su ogni carta una doppia impressione: quella a colori di una matrice e quella a... secco d'un'altra, con non piccolo disturbo per la leggibilità e la luminosità delle incisioni; disturbo di cui lo stampatore « primitivista » potrebbe anche non essersi accorto e di cui, certamente, non si dette pensiero. Per questo fatto l'immagine del titolo generale risulta solcata dai tratti della matrice del *Profeta-re* e viceversa, quella di *San Luigi IX* da quelli della matrice del *Santo filosofo* e viceversa, quella del *Fondatore o protettore di chiesa* da quelli della matrice della *Vergine regina col Bambino* e viceversa, e quella di *San Giorgio col drago* da quelli della matrice del *Santo in calzamaglia* e viceversa.

Il secondo momento importante riguarda la compilazione del quaterno; lo colloco a metà dell'intero processo composi-

tivo dell'incunabolo. Dapprima si stamparono le matrici dei santi, in inchiostro nero, poi si stamparono e si rifinirono in inchiostro rosso gli ornati e le lettere dell'alfabeto. Ma, mentre dopo la stampa in nero i fogli furono lasciati distesi ad asciugare e separati, a mano a mano, invece, che era rifinito in inchiostro rosso ogni foglio veniva infilato nell'altro a formare il quaterno, e gli ornamenti ancora umidi lasciarono tratti sufficientemente chiari, macchie e sbavature rosse sul *verso* delle carte precedenti. La *h* e il fregio di *San Luigi IX* sono visibili sul *verso* del titolo generale, la *d* del *Santo in calzamaglia* è ripetuta sul verso del *San Giorgio col drago,* il lungo motivo floreale e la *A* del *Santo filosofo* sono ripresi sul *verso* della *Vergine regina col Bambino.* In quest'ultimo caso, la lettera e il fregio hanno lasciato le loro inequivocabili impronte anche sul *verso* della carta del *Santo in calzamaglia*: segno non soltanto del solito maldestro maneggiamento dei fogli ancora umidi ma anche d'un'iniziale diversa successione dei fogli all'interno dell'incunabolo silografico.

Per questi ornamenti in inchiostro rosso ho parlato di matrici lignee e di interventi a mano, a penna e col pennello. I motivi che mi inducono a distinguere tra questi diversi mezzi d'intervento sono più d'uno. Innanzitutto la presenza dei solchi, che rimandano ovviamente all'uso della tavola lignea. Nei due casi del *Santo in calzamaglia,* relativamente al nome inciso sul cartiglio, e del *Fondatore o protettore di chiesa,* relativamente all'orifiamma ornamentale, i solchi sono evidenti sul *recto* della carta che forma l'altra metà del foglio. Nel caso del *Santo in calzamaglia* si potrebbe anche pensare ad una matrice sola, comprensiva della figura del santo e del nome sul cartiglio, impressa un'unica volta ma inchiostrata contemporaneamente in nero e in rosso. In tutti gli altri casi mancano i solchi, per cui sono convinto di trovarmi di fronte a lettere dell'alfabeto e a fregi scritti o dipinti a mano. Questa mia convinzione è confortata anche dal comportamento dell'inchiostro rosso. Esso è sempre lo stesso, identico per composizione chimica o vegetale, per tutti i fogli. Diversi, però, sono i suoi effetti sulla carta: mentre sul *verso* sfuma e scolora uniformemente in rosa pallido, come per selezione o filtro degli stessi ingredienti chimici o vegetali, sul *recto* è rosso vivo ma discontinuo e impallidisce, per così dire, a chiazze, e mi fa pensare a certe diluizioni tipiche dell'acquarello e della scrittura e al comportamento del pennello e della penna che, nel loro inoltrarsi sul prato bianco della carta, s'impoveriscono d'inchiostro e di colore, senza che l'amanuense e il miniaturista abbiano tempo e voglia di ritornarci sopra.

mm 300×115
Santo in calzamaglia

Le nostre otto silografie allora sarebbero incunaboli bicolori, ottenuti con due serie di matrici inchiostrate separatamente o di una matrice inchiostrata contemporaneamente in rosso e in nero, e rifiniti a mano.

* * *

Evidenti caratteri comuni m'inducono a ritenere che la maggior parte delle nostre otto silografie, ispirate dalla stessa cultura, siano opere dello stesso disegnatore e dello stesso incisore o d'una stessa scuola; mentre mi sembra indubitabile che tutte siano opera dello stesso stampatore e prodotto dello stesso torchio. I caratteri comuni sono di natura stilistica iconografica e tecnica. In quasi tutte le incisioni colgo il contornismo marcato e il linearismo morbido e flessuoso, la frontalità monumentale ed architettonica e la sommarietà e la compendiosa incertezza del disegno, la compostezza anche impacciata dei movimenti e il disuguale imprimersi delle sgorbie più o meno graffianti sul legno, le pressoché coincidenti dimensioni delle figure talvolta incomplete ed interrotte perché debordanti e delle tavole non tutte perfettamente preparate e conservate perché solcate da fessure lungo il filo del legno, la mancanza di uno sfondo paesaggistico architettonico e geometrico e l'assenza di una qualsiasi forma di arredamento e di ambientazione. L'identicità dello stampatore per tutte le incisioni, la contemporaneità dell'impressione o tiratura e l'unicità del torchio sono documentate dalla costante presenza dei solchi, dall'omogeneità dell'impasto e della resa degli inchiostri, dalle identiche filigrane e dalle medesime qualità di composizione e di spessore della carta.

Singolare e in aperta rottura generale con tutte le altre è la silografia della *Vergine regina col Bambino*. Essa mi rimanda ad una cultura, ad uno stile e anche ad un ambiente geografico diversi e quindi mi suggerisce un disegnatore ed un *Formschneider*, oltre che un ispiratore, distinti da quelli delle altre silografie. In più, pur segnata da comuni incertezze nel disegno, specialmente nell'approssimativa e confusa anatomia del Bambino, essa mi appare più recente, più moderna delle altre ed anticipatrice: se nelle altre noto il persistere d'uno stile fondato sulla tecnica lineare e sulle forme astratte tipiche della grande ultima esperienza gotica internazionale, e un attardarsi nella ripetizione di forme già collaudate, nella silografia della *Vergine regina*, caratterizzata dal panneggio mosso e a tratteggio incrociato (ottenuto con più d'un legno?), dal timido

affacciarsi d'uno sfondo genericamente naturalistico col sole e i suoi raggi, la luna e le sue fasi e le nuvole come piedestallo, da una più marcata personalità dell'artista in una maggior presenza interpretativa del soggetto, colgo qualcosa di nuovo, che si affermerà più tardi, dopo la seconda metà del secolo XV, specialmente nelle incisioni di Dürer.

Non mancano però differenze anche tra le silografie che attribuisco allo stesso disegnatore e allo stesso incisore. Differenze che non mi inducono a moltiplicare le mani ma che nemmeno comprendo sempre né posso spiegare.

Conformemente al titolo, *Di Heiligen...*, tutti i personaggi raffigurati sono santi, terreni o celesti: ma non tutti sono rappresentati con l'aureola. Ne sono privi il *Santo fondatore o protettore di chiesa, San Giorgio col drago,* il *Santo in calzamaglia* e il *Profeta-re*: quattro personaggi su sette di un santorale non hanno il più diffuso simbolo della santità, perché?

Ancora: all'interno dello stesso gruppo di silografie che attribuisco allo stesso disegnatore e allo stesso incisore ne trovo alcune completamente prive di tratteggio, cioè del sussidiario e necessario supporto strutturale della figura, mentre in altre il tratteggio è solo accennato, unidirezionale e non sempre corretto dal momento che, come dice il Longhi, il tratteggio deve essere condotto obliquamente alla lunghezza del corpo e non orizzontalmente (10).

Ogni santo è rappresentato con qualche simbolo che ne dovrebbe facilitare l'identificazione. Ma non sempre tali simboli, almeno per me, sono sufficientemente espliciti, forse perché troppo « locali ». Per questo motivo le mie letture dei santi raffigurati saranno solo indicative, non definitive, eccetto che per la *Vergine regina col Bambino.* Ho intitolato *Santo fondatore o protettore di chiesa* la silografia dove si vede un pinnacolo di cattedrale ombreggiato da una figura incombente; vedo *San Luigi IX, re di Francia* nel guerriero che brandisce la croce e regge nella mano sinistra il globo regale; più facile è l'identificazione di San Giorgio nell'altro guerriero del mio quaterno, che schiaccia con un piede e trafigge con la lancia un drago rovesciato sulla schiena, anche se qualcuno potrebbe pensare a San Michele arcangelo e alla sua lotta con Lucifero come è narrata nell'*Apocalisse*; due santi, privi di aureola, strin-

(10) G. FERRARIO, *Le stampe classiche,* Milano, 1836, pag. XXIV.

mm 270×118
Vergine - Regina col Bambino

gono un cartiglio: piuttosto mossi nei movimenti e nei panneggi hanno l'aria di profeti, per certi elementi iconografici reperibili in gruppi marmorei già noti, ma non ho potuto che chiamarli genericamente *Santo in calzamaglia* (per la singolarità dell'abbigliamento) e *Profeta-re*; il santo aureolato che, senza un particolare abito monastico od ecclesiastico, pensoso stringe un libro nella mano destra e con la sinistra si accarezza la barba, per me è solo un *Santo filosofo o teologo*. La simbologia della *Vergine regina col Bambino*, invece, a parte l'immediata evidenza del soggetto principale, la Madre di Dio, è più esplicita ed ulteriormente individualizzante: il sole e la luna, le nuvole e satana, la corona e lo scettro gigliato proclamano la regalità di Maria, mentre la mela nella mano del Bambino evoca la sua missione di redentore dell'umanità peccatrice (11).

Non so spiegare perché alcuni, e solo alcuni, di questi Santi siano accompagnati in alto a destra da un motivo ornamentale floreale e letterale; come non so leggere i nomi iscritti in questi ornamenti e non so adattare le singole lettere dell'alfabeto che vi compaiono al santo relativo.

L'incisione del *Profeta-re* non è finita: venne stampata prima che il *Formschneider* ne sgorbiasse il nome sul cartiglio, come aveva fatto col *Santo in calzamaglia*: così il cartiglio stesso è rimasto pieno e risulta tutto nero nella stampa.

* * *

I santi delle nostre silografie erano particolarmente venerati, all'inizio del secolo XV, in una regione germanica, tanto da essere conosciuti come « I Santi della provincia di Passel ».

Di quale regione e di quali santi si tratta in particolare?

Alla prima domanda non sono in grado di rispondere, alla seconda, come ho già detto, darò risposte indicative. Ammessa l'esattezza grafica del titolo del quaterno (ammesso cioè che il *Formschneider* abbia voluto incidere o l'amanuense dipingere davvero *Passel* e non, ad esempio, *Kassel*) e ammessa la correttezza della mia lettura paleografica (sono ricorso anche alla competenza di altri studiosi), non so a quale regione di lingua tedesca corrisponda oggi il *Landshaft Passel*, né so, al riguardo, avanzare un'ipotesi plausibile oltre quella fin troppo facile, e quindi improbabile di Passau.

(11) JAMES HALL, *Dizionario dei soggetti e dei simboli nell'arte*, Milano, 1974, pag. 266.

Mentre lascio insoluto questo problema, voglio aggiungere una postilla all'osservazione linguistica di uno studioso giustamente ritenuto un esperto nel campo dell'incisione, Ferdinando Salamon, a proposito del termine *Landschaft*. Anche per il Salamon Albrecht Dürer è « il maggior scrittore tedesco del Cinquecento dopo Martin Lutero », perché « coniò molte nuove parole tedesche, come ad esempio *Landschaft* da cui derivarono direttamente i termini equivalenti nelle lingue anglosassoni, come *landscape* in inglese... » (12). Così come suona questa osservazione filologica va chiarita. Sulla base delle mie silografie, incise all'inizio del Quattrocento e stampate nel 1414, la parola *Landschaft* — nella grafia arcaica è *Landshaft*, come è arcaico *Di* al posto di *Die* — era in uso parecchi decenni prima di Dürer. Il più grande e il più prolifico dei silo-calcografi, anche perché fu il meglio coadiuvato, approfondendo l'indagine realistica dopo l'idealismo e l'astrattezza gotica, coltivando e perfezionando nei suoi capolavori l'amore per la natura secondo la cultura emergente dalla metà del secolo XV in poi e facendo del « paesaggio » un soggetto spesso preponderante nelle sue incisioni (si ricordi il « superbo » *Adamo ed Eva*), ha avuto senz'altro il merito d'aver esteso all'arte, a significare una categoria iconografica, un termine fino ad allora ristretto all'ambito geografico, come avverrà nel Settecento pittorico per il termine « vedutismo » e nell'Ottocento poetico leopardiano per il termine « idillio ».

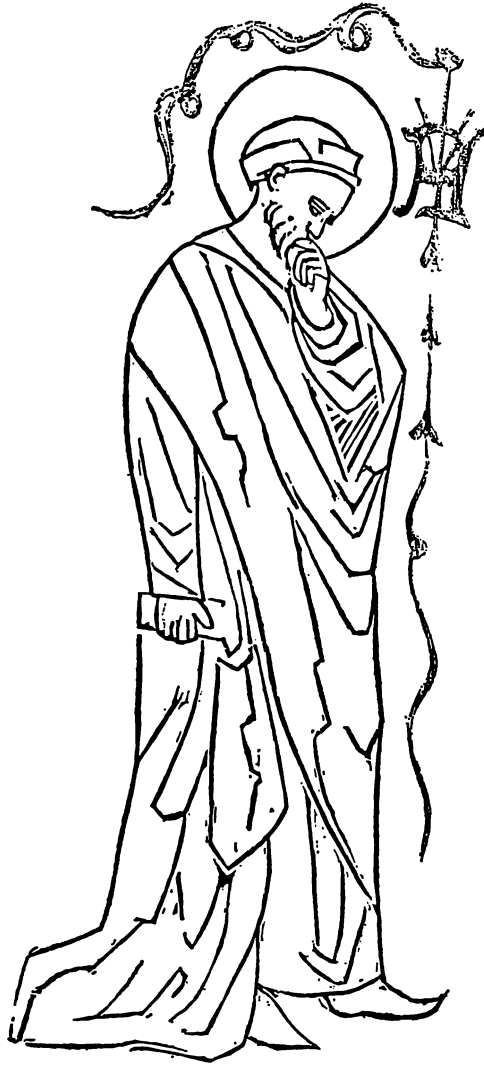
Nel rispondere alla seconda domanda, relativa all'identità dei santi, in alcuni casi avanzo soluzioni interlocutorie, in altri nemmeno quelle.

Le *figuraciones* del quaterno si susseguono in questo ordine: un *Santo guerriero*, un *Santo fondatore o protettore di chiesa*, un *Santo col drago*, un *Santo in calzamaglia*, la *Vergine regina col Bambino*, un *Santo filosofo* e un *Santo profeta-re*.

Il *Santo guerriero* per me è San Luigi IX, re di Francia: come re sorregge nella sinistra il globo sormontato da una croce e come crociato brandisce una croce nella destra. Il globo è simbolo di regalità e lo troviamo nell'incisione dell'ANONIMO AUSTRIACO del 1424, rappresentante *L'imperatore Sigismondo con i re di Boemia e di Polonia* (13); la croce richiama le due imprese d'Oltremare sostenute dal fratello di Carlo d'Angiò, nel 1248-54 e nel 1270, quando perse la vita. Il Santo

(12) F. SALAMON, *La collezione di stampe*, Milano, 1971, pag. 175, nota 1.

(13) COLIN T. EISLER, *I Maestri del disegno tedeschi*, Milano, 1966, tav. 3, pag. 35.



mm 300×125
Santo filosofo

re, nella silografia, è privo di elmo e di spada; sotto il mantello indossa l'armatura completa anche di camicia di ferro detta *halsberg* o *haubergeron* o *petit haubert* perché si arresta alle cosce; la corazza è piuttosto corta e stretta, come nella statua lignea del *San Giorgio col drago* del « Museo Nazionale Bavarese » di Monaco del 1400 circa (14); sono visibili i bracciali, le gomitiere, la *braconnière* a *tassettes* che protegge l' addome, le cosciere o *cuissards* sulle quali si innestano altre *tassettes* a raggiera, le ginocchiere e i gambali. Il re calza le *poulaines*, a punta molto allungata, e non i *solerets* a squame metalliche a protezione del piede, che vediamo invece nell'altro Santo guerriero, *San Giorgio col drago.*

Del *Santo fondatore o protettore di chiesa* non riesco a leggere il nome inciso sull'orifiamma rosso, arricchito anche da una lettera dell'alfabeto. Ricordo che nella chiesa dei Cordiglieri di Tolosa il benefattore Jean Tissandier (1333-1334), rappresentato nella statua di pietra policroma attribuita al Maestro di Rieux, tiene il modello della chiesa sul braccio (15).

Il *Santo col drago* è il secondo guerriero della nostra raccolta. Lo identifico con San Giorgio per le analogie iconologiche con la statua lignea già citata del medesimo santo e conservata nel « Museo Nazionale Bavarese »: in particolare vi trovo analogie nella costruzione del capo privo di elmo ma coperto da una calotta di metallo o di stoffa e da un'ampia capelliera, nelle parti dell'armatura che, nella nostra silografia, sono lasciate libere dal mantello, nel drago tozzo, dalle zampe corte e trafitto in bocca dalla lancia (e arricchito, nella nostra silografia, d'una coda squamata, come di coccodrillo), nella posizione delle braccia del Santo e nella inclinazione della lancia. Non mancherebbero analogie anche col *San Michele e il drago*, espressione di *Ap* 12,7, della chiesa parrocchiale di Baume-les Messieurs, opera di Klaas van der Werfe e del 1430 circa (16): ma le ali e il devoto orante sostenuto sulle spalle dall'arcangelo, presenti in quest'ultimo, oltre che la datazione differente, escludono legami ed influenze.

Il *Santo in calzamaglia* è il più enigmatico nel suo abbigliamento, la minigonna, e nell'armonia lineare dei collant che inglobano anche le scarpe. Il suo nome (o che cosa d'altro?)

---

(14) HELMUT SELING, *Antiquariato*, Novara, 1957, fig. 162.

(15) ALAIN ERLANDE-BRANDENBURG, *I centri dell'arte gotica (1260-1380)*, Milano, 1988, pag. 86.

(16) ALBERT CHATELET-ROLAND RECHT, *L'autunno del gotico*, Milano, 1982; fig. 76.

inciso sul cartiglio, è per me illeggibile, come è impossibile la attribuzione di un qualsiasi significato correlato col santo alla lettera *d* aggiunta in alto a destra. Non mancano richiami a *Un profeta,* statua in pietra del 1320-1330 visibile nella Liebenfrauenkirche di Friburgo in Brisgovia, che ha lo stesso copricapo, la stessa barba e lo stesso cartiglio srotolato in mano (17), ma non la stessa singolarità d'abbigliamento.

La silografia della *Vergine regina col Bambino,* oltre che la più elaborata, è anche la più chiara. Rimanda, quasi alla lettera, ad *Ap* 12,1: *Et signum magnum apparuit in coelo: mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius et in capite eius corona stellarum duodecim.* La corona stellata della Scrittura qui è sostituita da una corona a calotta, la luna è ridotta ad una falce (come *La Madonna* di Martin Schongauer della metà del sec. XV) (18) ed è innestata trionfante su di un viso umano (demoniaco? una delle tante umanizzazioni maschili e femminili del serpente tentatore?), lo scettro è gigliato, come nella *Madonna col Bambino* donata da Giovanna d'Evreux a Saint-Denis nel 1339 (19); il Bambino, come nella suddetta *Madonna* stringe una mela, frutto dell'albero del bene e del male e allusione all'opera redentrice di Gesù. Lo scettro e la corona sono espressivi simboli della regalità di Maria, esaltata pochi anni prima che venissero incise le nostre silografie da papa Bonifacio IX (1389-1404) (20).

Ho già accennato, a proposito della *Vergine regina col Bambino,* ad un ispiratore diverso da quello o da quelli delle altre silografie. Nell'incisione mariana, accanto ai motivi della devozione popolare e della simbologia aristocratica della regalità, convergono i dati della Sacra Scrittura e del magistero. Alla sua origine non vedo tanto un semplice agiografo, preoccupato di fare del santo un esempio da imitare e un campione da esaltare, anche ricorrendo a certe piacevolezze da... leggenda aurea, come nel caso di *San Giorgio col drago,* quanto un teologo esperto e particolarmente aggiornato in mariologia. Il motivo della mela, poi, qui nelle mani di Gesù e simbolo della caduta e della redenzione dell'uomo, di antica tradizione artistica medievale, come si sa durerà ancora a lungo e lo si può trovare nelle insospettabili cristianizzazioni caravaggesche di

(17) ALAIN ERLANDE-BRANDENBURG cit., tav. 97, pag. 125.

(18) L. MALLÉ, cit., pag. 31.

(19) ALAIN ERLANDE-BRANDENBURG cit., frontespizio.

(20) B. GHERARDINI, *La Madre,* Frigento (AV), 1989, pag. 328.

mm 310×115
Santo Profeta-re

soggetti pagani o profani e indifferenti, come nel *Fanciullo che monda la mela* e nella *Natura morta* cara al card. Federigo Borromeo.

Del *Santo filosofo* e del *Santo Profeta-re*, accanto all'impossibilità da parte mia di attribuire loro, con funzione individuante, rispettivamente la lettera *A* e la lettera *P* del fregio, sottolineo anche la maestosa compostezza espressiva del primo, rappresentato negli abiti del filosofo antico, e le movenze armoniose del secondo che, come mosso da una forza interiore, come ispirato, accenna passi di danza.

* * *

Qual è il pregio delle silografie dei *Santi della regione di Passel* del 1414, per quanto riguarda il disegno, l'incisione, la stampa e la conservazione?

Il « contornismo » non è sinonimo di « primitivismo ». La tecnica del contornismo nel disegno, con la sua essenzialità solenne non attenuata da una certa approssimazione, permette di ottenere gli effetti della monumentalità delle vetrate delle cattedrali e della statuaria gotica. Giuseppe Longhi, centocinquant'anni fa, distingueva nella vita della calcografia tre età, « la bambina, l'adolescente e l'adulta » (21). Trasferendo questo discorso alla silografia, non attribuirei le nostre incisioni alla prima età, pur sottolineandone le insicurezze del disegno, i difetti dell'incisione e le imperfezioni della stampa. Il disegno è insicuro nella incompletezza dei volti, delle barbe, dei capelli, delle mani e in generale nell'approssimazione anatomica; l'incisione è difettosa, oltre che per la cattiva scelta e l'inadeguata preparazione delle tavole, per il diverso spessore, le discontinuità e le dimenticanze del rilievo; la stampa è imperfetta per le sbavature e le macchie d'inchiostro, oltre che per il fenomeno dei solchi già ricordato.

Sono particolarmente incompleti i volti, le barbe, le capigliature e le mani di *San Luigi IX* e del *Santo in calzamaglia*: del primo si osservi l'innaturale modo di brandire la croce e del secondo l'improvvisazione della mano destra, di tutti e due la sommarietà asimmetrica degli occhi, anche se sono d'accordo con chi nega che « due pupille che s'accostano più al quadrato che al tondo » possano far retrocedere di non poco la silografia (22); l'anatomia è approssimativa specialmente nel Bambino della Vergine regina, dove il braccio destro di Gesù

(21) G. FERRARIO cit., pag. XXXVIII.

(22) G. FERRARIO cit., pag. LIII.

è praticamente illeggibile. Del resto si sa che in Germania si ebbe uno sviluppo intenso nel disegno soltanto col Maestro E. S., cioè dalla seconda metà del secolo XV in poi, fino a Hans Holbein il Giovane (23). È particolarmente evidente una fessura verticale nella tavola di San Luigi IX, che provocò una stampa difettosa; altre fessure, meno profonde, si possono cogliere anche nel *Santo fondatore o protettore di chiesa,* nel *Santo filosofo* e nel *Santo in calzamaglia.* Lo spessore del rilievo non è omogeneo un po' in tutte le incisioni, senza che questo fatto riveli una intenzionale ricerca del chiaroscuro. Il rilievo, inoltre, è discontinuo nel braccio sinistro di San Giorgio e nel drago, nel piede destro di San Luigi IX e nel cartiglio del *Santo in calzamaglia,* forse per difetto di stampa ma più verosimilmente per imperfetta applicazione del disegno sulla tavola. Lo stesso rilievo poi è stato asportato per circa un cm dalla cornice della *Vergine regina.* Le sbavature e le macchie d'inchiostro sono un po' ovunque: ne ho già parlato. Talvolta lo stampatore ha inchiostrato anche il resto della tavola, il legno fuori dei contorni dell'immagine, come si vede sul lato sinistro del mantello di *San Luigi IX* e di *San Giorgio col drago.* La silografia della *Vergine regina* venne stampata obliquamente sulla carta.

Del non perfetto stato di conservazione delle silografie ho già detto.

Mi sarebbe piaciuto poter ricostruire una scheda biografica dei nostri *Heiligen der Landshaft Passel,* analoga a quella, ad esempio, che si può stilare dell'*Adamo ed Eva* di Albrecht Dürer la quale, dal 1500 in poi, passando da una collezione all'altra, da quella di Abramo Ortelio a quella dell'architetto J. Collins, da quella di J. Six, ..., a quelle di Verstock van Soelen e di John Griffith, ..., ricomparve sul mercato nel 1971 e venne acquistata per 10.000 dollari (24). Il nostro incunabolo silografico, composto nel 1414, scomparve presto, sepolto in qualche biblioteca o archivio ecclesiastico: non è mai nominato in nessuno dei tanti meticolosi cataloghi silografici di collezioni private e pubbliche, di aste e di inventari noti. Era presente, alla fine dell'Ottocento, in una biblioteca privata genovese.

È ora disponibile tra le carte d'un amichevole munifico dono.

ALBERTO BOLDORINI (*)

(23) TERESA GERZI, *Capolavori del Rinascimento tedesco,* in *I disegni dei Maestri,* Milano, 1970, pag. 5.

(24) F. SALAMON, *La collezione* cit., pag. 269.

(*) Ringrazio l'amico Carlo Fugazza per le preziose segnalazioni bibliografiche.

GLI « STRANI CONCETTI » E LE « NOVE CHIMERE » D'UN MODERNO « OMO SANZA LETTERE »

Si tratta delle preferenze letterarie e della passione filosofica d'un manager *dei nostri giorni, attivo ai vertici d'una industria dall'importanza e dalle dimensioni mondiali come è la « Pirelli S.p.A.». D'un* manager *il quale dimostra che se una volta, nel medioevo e al tempo dell'artigianato familiare, per far politica e poesia era necessario iscriversi ad un'« arte », oggi, nella società industrializzata e dalla produzione programmata ed automatizzata, per vivere o sopravvivere è indispensabile ritornare alla filosofia, morale e religiosa, sentita ed esposta attraverso l'arte, poeticamente.*

Leonardo, al dire di Baldassarre Castiglione, di professione « rarissimo pittore », non si accontentò di fare anche lo scienziato, cioè il matematico e il meccanico, l'astronomo e il geomètra, il « notomico », ...: era tutta una scienza che serviva ancora alla sua pittura; e pur intendendola in senso più profondo e nobile di quanto non farà due secoli dopo Salvator Rosa che denuncia ironicamente:

Bisogna che i pittori siano eruditi,
Nelle scienze introdotti, e sappian bene
...,

egli avvertì che non gli poteva bastare. Per cui per evaderne, quasi « sprezzandola », pur proclamandosi « omo sanza lettere », si pose (« essi posto », dice ancora l'autore del Cortegiano*) « ad imparar filosofia: nella quale ha così strani concetti e nove chimere, ch'esso con tutta la sua pittura non sapria dipingerli ».*

Gavino Manca è un economista, laureato alla Bocconi. Ma non ignora, direbbe il Petrarca (anzi ne ha bisogno),

Quintilliano, Seneca e Plutarco:

perché ha l'animo del filosofo, la sensibilità del letterato, la conoscenza dell'uomo dello storico. Già « amministratore delegato » è tuttora « direttore generale degli affari economici della Pirelli »; consigliere d'amministrazione de « Il Sole - 24 Ore » *e de* « Il mondo economico », *è autore di libri e di contributi su riviste specializzate. Anni fa, in occasione del* Catechismo cristiano del lavoro, *seppe proporre osservazioni sulla dottrina dell'azienda ap-*

prezzate anche dal card. Siri, maestro di sociologia cristiana riconosciuto da papa Giovanni Paolo II.

Immerso consapevolmente nella società contemporanea occidentale, per il suo verso materialista, vive responsabilmente la condizione del manager, *ne coglie e soffre il diffuso disagio per l'insoddisfatte esigenze di ordine superiore, e va alla ricerca dei rimedi riproponendo « concetti » che non sono poi tanto « strani » perché di sempre, e valori che non sono poi tanto « chimerici » perché naturali e ancora oggi vivibili. E la sua proposta è una riscoperta dei classici, di Seneca e di Orazio in particolare, cioè di quello che lo stoicismo e l'epicureismo hanno di più genuinamente umano e per ciò stesso di para- o di* naturaliter *cristiano.*

Da parecchi anni Gavino Manca rimedita i classici e li attualizza in versioni ritmiche o « eufoniche » e in riedizioni anastatiche (anche Melchiorre Gioia, col suo I partiti chiamati all'ordine, *si può considerare un classico della filosofia politica ed è di viva attualità). Gavino Manca dice di avere incominciato casualmente, per accompagnare il figlio negli studi liceali. Poi continuò, per motivazioni culturali, e ci si augura che continui, visti i risultati. Carlo Carena osserva che Gavino Manca ci ripropone di Orazio « la saggezza autentica, un sistema coerente di vita e di pensiero, una misura d'uomo con cui se proprio non vivere, almeno si può giudicare », in una traduzione colloquiale, in « un modo di frequentare Orazio che non si saprebbe fare oggi in maniera più diretta e spontanea ». Di Orazio Gavino Manca traduce cinque satire, per ricordarcene « il senso della misura, soprattutto nei confronti della ricchezza e del suo uso; la tolleranza e il rispetto del prossimo, espressione di amichevole disponibilità verso l'uomo; l'onestà, come primaria virtù sociale, e principale eredità da trasmettere; la sobrietà, ..., la tranquillità e la vita ritirata... ». Di Seneca traduce i trattati su* La Provvidenza, La vita felice *e* La tranquillità dell'animo. *Nel primo, o meglio nell'introduzione al trattato sul* Perché capitino delle disgrazie agli uomini buoni, se esiste la Provvidenza, — *della quale Provvidenza oggi anche qualche uomo di Chiesa vorrebbe sostituito il nome —, Gavino Manca istituisce un confronto tra Seneca e Alessandro Manzoni. Nel* De vita beata, *a cui fa precedere opportunamente, quasi a confrontare due culture, il* Niente felicità senza virtù *di Denis Diderot, piace a Gavino Manca vedere una specie di risposta dei cristiani di Roma all'epistola paolina* Ad Romanos, *per « sottolineare le affinità dell'insegnamento di alcuni filosofi romani dell'epoca — segnatamente agli stoici — con la dottrina dell'Apostolo ». Del* De tranquillitate animi *coglie « una bella novità rispetto alla rigida morale stoica: le istruzioni di psicologia sociale, ..., per arrivare a conoscere bene se stessi, le proprie abitudini, ..., per adattare a esse gli impegni, ..., evitando di imboccare strade sbagliate ».*

Gavino Manca è anche un bibliofilo: le sue versioni, talvolta affiancate dal testo originale nelle migliori edizioni, sono edite in eleganti volumetti da Sellerio e da Scheiwiller. È un filologo sensibile e un traduttore molto attento: nella seconda edizione de La saggezza di vivere, *da Orazio, accentua le parole dai vari significati e rettifica la precedente traduzione dei vv. 15-16 della* satira I *del* Libro I.

ALBERTO BOLDORINI

ABBONAMENTI

Italia	L. 25.000
Estero	L. 35.000
Sostenitore	L. 50.000

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 600 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 7.000